vice versa

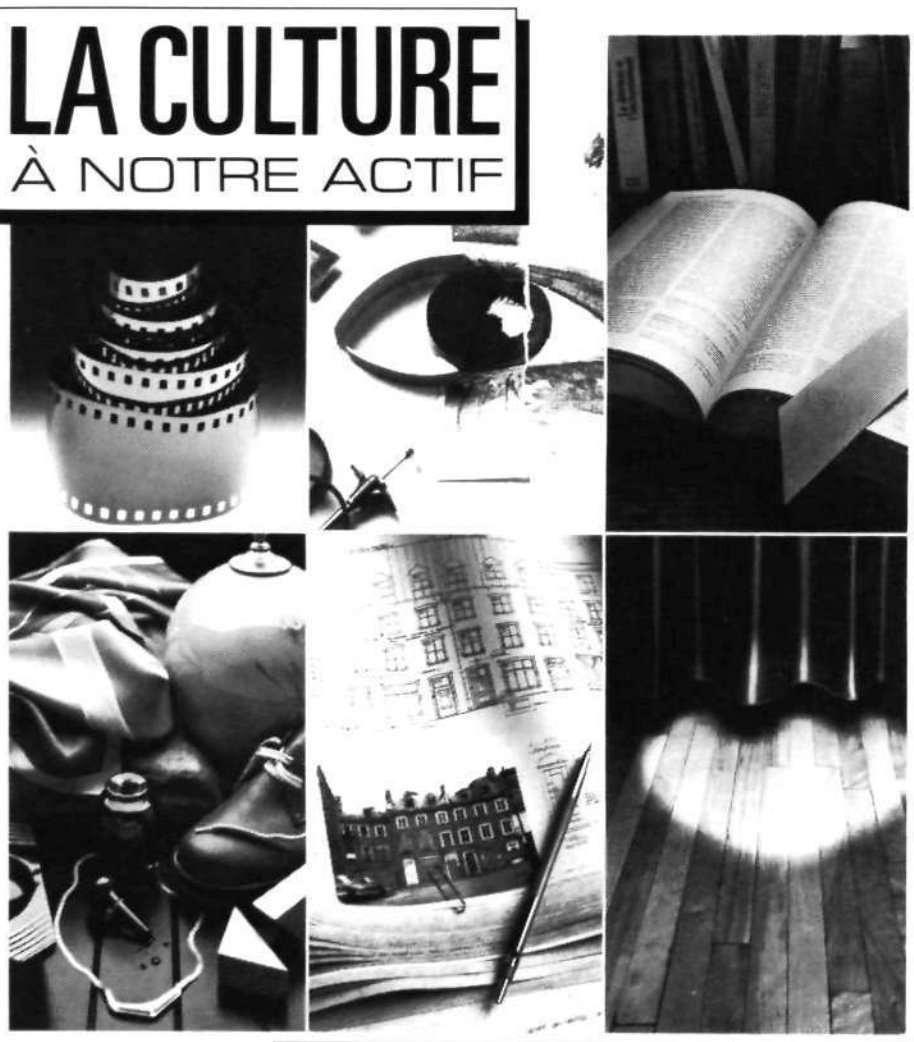
N° 17 MAGAZINE TRANSCULTUREL BIMESTRIEL, MONTRÉAL DÉCEMBRE 1986/JANVIER 1987 4,00 $

CULTURE POLITIQUE : LA PAROLE ET LE GESTE

Capezio
L'ART QUI DANSE

Articles de danse soigneusement fabriqués au Canada
par Angelo Luzio Ltée

LA CULTURE
À NOTRE ACTIF



Le cinéma, les arts visuels, la lecture, les métiers d'art, le patrimoine, les arts de la scène sont tous des manifestations de la vie culturelle.

Par ses divers programmes, le ministère des Affaires culturelles de concert avec ses partenaires des différents secteurs, soutient le dynamisme de notre culture.

Québec

Gouvernement du Québec
Ministère des
Affaires culturelles

LES ÉCRITS DES FORGES

NORMAND DE BELLEFEUILLE
Catégoriques
un deux et trois

Grand prix de poésie de la Fondation des Forges 1986. 8,00 $

MADELEINE GAGNON
L'infante immémoriale

« Je suis née pour écrire la fête de la vie ». 8,00 $

GÉRALD GODIN
Soirs sans atout

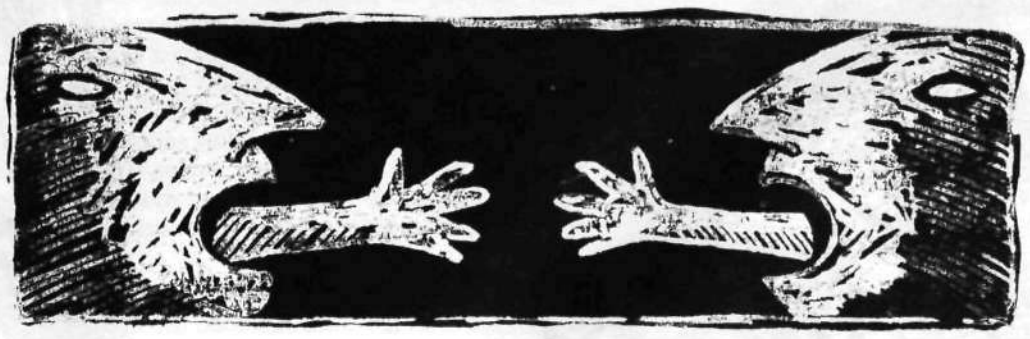
Ex-ministre des Communautés culturelles et ex-ministre des Affaires culturelles.
« Quand... un cérébro-lésé cherche un mot/ ses neurones tendent les bras dans le vide ». 8,00 $

COLLECTIF
Choisir la poésie

« Plus de 30 poètes parlent de l'avenir de la poésie ». 10,00 $

Distribution en librairies : PROLOGUE (514) 332-5860
Autres : DIFFUSION COLLECTIVE RADISSON (819) 376-5665

LES ÉCRITS DES FORGES INC.
C.P. 335 Trois-Rivières, Québec G9A 5G4



NORMAND COUSINEAU

LE POLITIQUE : LA PAROLE ET LE GESTE

Le jugement récent de la cour supérieure à l'égard de la langue donne un relief particulier à ce numéro consacré à la culture politique. Dix ans après la prise du pouvoir du PQ, il convenait de s'interroger sur ce thème qui fut capital pour les générations de Cité Libre et de Parti Pris. Questionnant la nature religieuse et traditionnelle de la culture politique canadienne française, ces deux mouvements de pensée devaient aboutir à des conclusions radicalement différentes. Le premier opta pour le libéralisme et le renouvellement de la pensée fédérale d'inspiration anglo-saxonne ; le second pour l'auto-détermination d'un Québec, socialiste et français. Sans prétendre évidemment épuiser cette vaste question, nous avons voulu y apporter des contributions qui, sous forme d'essai philosophique, de pamphlet, de poème, captent le politique dans sa genèse même. Ce sont donc des fragments d'une culture en devenir que nous vous proposons.

Tant au Québec qu'ailleurs, la crise de la politique, des institutions et des partis, a fait émerger le caractère inédit, profondément politique de la société civile qui, jusqu'ici, avait été occulté par l'idéologie. En cette année du centcinquantenaire de la rébellion des Patriotes, cette question se pose ici avec d'autant plus d'acuité que le développement de la société civile a été retardé par le poids d'un État en mal d'authenticité. Là réside, croyons-nous, le noeud de nombreuses distorsions et malentendus. Le renouvellement passe inévitablement par la définition du rôle de la culture et de la langue au sein du social. C'est là que se façonnent les formes nouvelles du politique. Les conditions qui président à leur éclosion sont étroitement liées à la conscience critique de sa propre « originalité ». Est-ce un hasard si « originalité » renvoie explicitement à « origine » ? Or celle-ci n'a pas la transparence que l'Histoire officielle a toujours voulu lui imposer. La découverte de sa complexité, de son métissage ne signifie pas pour autant la débauche culturelle, le renoncement de sa spécificité au profit d'une identité anonyme modelée par une culture mondialisée et américanisante mais bien la mise en jeu de cette singularité dans une perspective de transformation continuelle qui se nourrit de ses contradictions, de ses crises pour se renouveler. C'est le pari de la transculture.

* * *

La fabrication même de ce numéro n'a pas échappé à cette dynamique. Une autre crise, financière celle-là, devait en effet nous obliger à reporter la publication prévue pour le mois dernier et en réduire substantiellement le nombre de pages, cela ne fut pas facile. Les tensions que crée ce genre de situation nous confrontent plus que jamais à la précarité de Vice Versa que la reconnaissance acquise ne laisse pas toujours soupçonner.

Bien qu'il nous répugne d'emboucher les trompettes de l'apocalypse, il est impératif de vous dire que la survie de Vice Versa dépend largement de vous, lecteur. Voici comment vous pouvez nous aider : 1) Abonnez-vous si cela n'est pas déjà fait ou abonnez un de vos amis. En profitant de l'un des tarifs d'abonnement les plus bas de la *cosmopolis*, vous contribuerez directement à nous assurer une entrée de fonds indispensable à notre continuité.

2) Participez aux activités de notre *campagne de financement* qui débute ce mois-ci. Celle-ci sera ponctuée par un lancement, une conférence et un *encan* des oeuvres des illustrateurs de Vice Versa. Les détails sont inclus dans la page de promotion à cet effet. Les bénéfices de cette opération visent d'une part à consolider notre assise financière et d'autre part à augmenter le rayonnement de Vice Versa auprès d'un public qui n'a pas encore été touché. À toutes les étapes de ce programme, votre appui est essentiel pour que *VIVE VICE VERSA*.

Note : *étant donné le grand nombre de textes reçus pour ce spécial et l'impossibilité de les publier tous, un volet supplémentaire paraîtra dans l'édition de fin mars du magazine.*

POLITICS, OR WHEN THE ACTION SUITS THE WORD

The recent Supreme Court ruling concerning language brings out into perspective this issue on political culture. Ten years after the PQ came into power, it seemed fitting to question ourselves on a theme that had been of vital importance to the generations of "Cité Libre" and "Parti Pris". Their interrogations regarding the religious and traditional nature of the French Canadian culture led these two movements to radically different conclusions. The first opted for liberalism and a renewed federalism of Anglo-Saxon inspiration, while the second chose the right to self-determination for a socialist and French Quebec. Our intention was not to empty the subject but rather to offer different contributions, be they philosophical essays, tracts or poems, that capture the political fact in its very origin and appear to us more as fragments of a culture in the making.

In Quebec as elsewhere, because of the crisis within politics, institutions and parties, the unprecedented and profoundly political character of civil society emerges after having been occulted by ideology for so long. 150 years after the rising of "Les Patriotes", this interrogation remains all the more penetrating as the development of civil society has suffered considerable delay due to the aches and pains of a Nation in need of authenticity. We believe that there lies the source of the many distortions and misunderstandings. Renewal cannot occur without redefining the role of culture and language within a given social environment. This is where new forms of the "political" take shape. The terms presiding to their realization are closely related to the critical awareness of its own "originality". Is it mere coincidence if "originality" explicitly refers to "origin"? The latter is however not as obvious as Official History has always ment it to be. On the other hand, rediscovering this complexity, its halfcast descent does not mean renouncing to its specificity to the advantage of an anonymous identity, modeled on a worldwide and "americanizing" culture, but rather bringing this singularity into play in the outlook of continuous change that renews itself through its own contradictions and crises. This is the challenge of transculturalism.

* * *

The production of this issue has undergone similar drawbacks. A financial crisis forced us to delay its publishing, expected last month, and to furthermore substantially reduce its volume, which was not easy. Tensions created by this kind of situation confront us with the precariousness of Vice Versa, often unsuspected because of the recognition it has gained.

As much as we are reluctant to sound the trumpets of doomsday, it is imperative that we tell you that the magazine's survival largely depends on you, our readers. Here is how you can help us: 1) Take out a subscription, for yourself or a good friend, to Vice Versa. Profit from one of the lowest rates in town and make a significant contribution to insure our continuity.

2) Participate in our *FUND-RAISING CAMPAIGN* activities starting this month. Main events include the launching of this edition, a press conference and an *AUCTION* featuring works of some of Vice Versa's illustrators. Look for special details inside this issue.

This campaign aims not only to strengthen our financial foundations, but also to draw the attention of those we have not yet managed to reach. Your support is essential every step of the way so that VICE VERSA LIVES ON.

Note : *as we were unable to publish all the texts received for this special issue, a supplement will be added in our next edition scheduled for the end of March. (Translation by Diane Pugliese)*

vice versa

sommaire, summary, sommario

Culture politique : la parole et le geste

4 L'exil de soi
Jean Morisset
5 Nationalismes I (poème)
Michel Savard
6 Avant la parole et le geste
Pierre Anctil
8 Laines Impures
Alain Médam
10 Imaginer le territoire
C. Bertrand, M. Morin
14 De la Relève à Cité Libre : Avatars du Personalisme
Christian Roy
16 Les tâches de la pensée aujourd'hui : autour de la revue « Sédiments »
Dario De Facendis
19 La strategia della tensione (poème)
W. Anselmi
20 L'effet d'exil
Robert Berrouet-Oriol
21 Cherchez le politique dans le roman en vous fatiguant
Sherry Simon
22 Autour du mythe de la grève
Javier García Mendez
24 Nationalismes II (poèmes)
Michel Savard
25 Modèle culturel et transnationalité
Nicholas Van Schendel
26 Nationalismes III (poèmes)
Michel Savard
27 Kerouac, ou le survenant de l'Amérique
F. Caccia, L. Tassinari

29 Hungarian Poetry of the '80s (a selection)
George Ferenci
30 Agnieska Holland ou la force des sentiments
Anna Gural-Migdal
33 The use of an earthquake
Harry Cleaver
35 Du franquisme à la modernité
Marilú Mallet
37 Venditti : la piacevole disponibilità dell'essere
W. Anselmi
38 B.D.
Vittorio

39 Cowboys du Cooper building
Sybille Della Pergola

40 Espaces et signes du théâtre
Wladimir Krysinski

42 Lettres romandes
Marie José Thériault

VICE VERSA. Date de parution : janvier 1987. Magazine transculturel publié par les éditions Vice Versa inc., 400 rue McGill, Montréal, Québec, H2Y 2G1. **DIRECTEUR** : Lamberto Tassinari. **RÉDACTEUR EN CHEF** : Fulvio Caccia. **DIRECTEUR ARTISTIQUE:** Gianni Caccia. **COMITÉ EXÉCUTIF** : Fulvio Caccia, Gianni Caccia, Bruno Ramirez, Lamberto Tassinari. **COMITÉ DE RÉDACTION** : Pierre Bertrand, Fulvio Caccia, Anna Gural-Migdal, Gloria Kearns, Wladimir Krysinski, Mauro Peressini, Bruno Ramirez, Lamberto Tassinari. **CORRESPONDANTS** : Camillo Carli (Rome), Yves Chèvrefils (Paris), Antonino Mazza (Toronto). **ONT PARTICIPÉ À CE NUMÉRO** : Pierre Anctil, William Anselmi, Claude Bertrand, Fulvio Caccia, Dario De Facendis, Harry Cleaver, Sybille Della Pergola, George Ferenci, Anna Gural-Migdal, Wladimir Krysinski, Marilú Mallet, Alain Médam, Javier García Mendez, Michel Morin, Jean Morisset, Robert Berrouet-Oriol, Christian Roy, Michel Savard, Sherry Simon, Lamberto Tassinari, Marie José Thériault, Nicholas Van Schendel. **ILLUSTRATEURS** : Philippe Béha, Normand Cousineau, Daniel Sylvestre, Stéphan Daigle, Stéfan Anastasiu, Pierre-Paul Pariseau, Alain Pilon, Kamila Wozniakowska, Patrick Henley. **PHOTOGRAPHES** : AJAO, Jean-François Leblanc, André Clément, Miklos Legrady. **ILLUSTRATION DE LA COUVERTURE** : Vittorio. **CORRECTION** : Gloria Kearns, Michèle Pontbriand. **PHOTOCOMPOSITION** : Composition Solidaire inc. : 524-8711 **IMPRESSION** : Le Droit-Leclerc. **DISTRIBUTION** : Messageries Dynamiques :332-0680. **RÉDACTION, PUBLICITÉ, ABONNEMENTS** : 849-0042. **REPRÉSENTANTE PUBLICITAIRE** : Louise Warren. **AGENT DE PROMOTION** : Vincent Rouleau. 6 numéros 18 $, institution/étranger 25 $, de soutien 50 $.

Dépôt légal : Bibliothèques Nationales du Québec et du Canada, premier trimestre 1987, ISSN 0821-6827. Courrier de deuxième classe. Enregistrement n° 6385. Envoyer les avis et changements d'adresse à : Vice Versa, 400 McGill, Montréal, Qc, H2Y 2G1. La rédaction est responsable du choix des textes qui paraissent dans le magazine, mais les opinions exprimées n'engagent que leurs auteurs. Vice Versa est membre de l'AEPCQ. Vice Versa bénéficie des subventions du ministère des Affaires culturelles, du Conseil des Arts du Canada et du ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration. La production du n° 16, consacré à l'Italie, a été rendue possible grâce à l'appui de Multiculturalisme Canada.

L'exil de soi
« Je suis un fils déchu de race surhumaine
Et je rêve d'aller comme allaient les ancêtres ;
J'entends pleurer en moi les grands espaces blancs
Et j'abhorre comme eux la contrainte des maîtres
Et comme au temps de mon aïeul, coureur des bois,
Ma joie ou ma douleur chante le paysage. »
Alfred Desrochers

L'Exil de Soi

Jean Morisset

Dans ce pays, règne une peur atavique si profonde, et venue de si loin, qu'elle constitue, au-delà de tout autre aspect, le premier trait de notre culture politique. Dans ce pays, règne un mensonge sociologique pérenne derrière lequel nous nous abritons désespérément pour tenter d'échapper à l'image délétère que nous croyons avoir. Ceci pour nous inventer le masque séduisant que nous voudrions apercevoir sur notre visage si nous étions venus d'ailleurs. Et c'est ainsi que nous avons condamné au silence d'immenses pans de notre histoire et de notre anthropologie pour tenter de conjurer notre réalité en nous exilant de nous-mêmes. Parce que nous avons honte et peur à la fois. Nous avons peur de nous raconter ce que nous avons été, nous avons honte de nous avouer ce que nous sommes. De peur de ne pas en tirer gloire ou de honte de devoir en tirer gloire, c'est selon. Depuis un quart de siècle, les générations se sont fermées les unes aux autres et nous avons vécu une lente désubstantiation politique de notre culture. Ayant cessé de nous trouver beau ou séduisant, nous allons emprunter notre érotique aux quatre coins d'un ailleurs qui ne nous rend pas la pareille. Aujourd'hui, cette peur fait partie du quotidien montréalais le plus banal. Dans les bars, la rue, les bureaux, sur la place publique, à la radio-télévision, dans les universités, on sent cette omniprésence du non-dit et du non-avoué. Nous vivons dans un tel état d'auto-censure et de dénégation de soi que seuls les gens qui ne sont pas nés ici cherchent à découvrir quelque lueur de liberté à l'intérieur de cette culture qui nous fait honte et dont ils font maintenant partie. Nous pensions rejeter une religion, mais nous nous sommes départis de toute une culture ; nous pensions poursuivre une libération, mais nous nous sommes vidés de notre être. Nous nous retrouvons alors avec la peau magnifique d'un bouleau mort : en dessiccation sous une écorce resplendissante. Nous avons tout bonnement arrêté de nous transmettre notre culture et nos traditions, en vertu de je ne sais trop quel remords. Le remords d'être ce que nous sommes ! Nous sommes sans doute l'un des pays qui produit simultanément le plus grand nombre d'écrivains et le plus petit nombre de lecteurs ! Et il y a sûrement une raison à cela. Nous sommes devenus un peuple d'écrivains tablant sur le rejet de sa propre tradition, exprimant ainsi ce que j'appellerai le complexe de l'ex-analphabète.

Sans doute, fallait-il nous convaincre d'abord que nous pouvions écrire. Et voilà que nous nous sommes mis à écrire une langue plutôt qu'un peuple. L'éclatement de l'écriture du dernier quart de siècle aura paradoxalement conduit à l'occultation généralisée de notre histoire et de notre vécu. « Ne cherchez pas ce peuple à travers sa littérature, vous ne le trouverez jamais » disait, je crois, Pierre Perrault. L'écriture de ce pays est devenue en bonne partie une forme de censure. Une peur formalisée au second degré.

Et surtout, nous ne disons rien de tout cela. Ce sujet est tabou. Nous avons une telle horreur de notre accent parlé que nous en sommes même arrivés à écrire avec un accent. D'ailleurs, nous ne sommes pas du tout convaincus d'aimer notre langue. L'Office de la langue française s'est donné comme mandat de combattre à la fois l'anglais et notre propre créativité linguistique, et cela aussi est entièrement tabou. Nous avons peur de nous et nous le taisons. Nous avons peur de l'autre et nous le taisons. Et d'abord, de cet autre en nous, là tout près, presqu'à portée d'haleine.

Je me souviens, à l'époque du référendum, ces gens de Montmagny qu'on tentait d'interviewer à la télévision. Ils n'osaient répondre ni dans un sens ni dans l'autre et en éprouvaient une telle gêne politique, une telle peur ontologique, qu'ils cherchaient vainement des yeux un endroit pour se cacher, ne rencontrant que la rougeur de leur opinion non déclarée. Je n'ai jamais tout à fait compris, ou plutôt, je n'ai jamais tout à fait digéré ces regards en fuite. Comment une telle vergogne a-t-elle pu se perpétuer à travers le temps au point d'être demeurée aussi lourdement présente ? Et pourquoi ?

Je viens pourtant de revivre exactement la même expérience lors d'un vol de la Varig Rio-Montréal. Si nous avions fait route vers Los Angeles ou New York, le service trilingue portugais-anglais-espagnol se serait naturellement justifié, mais qu'un tel trilinguisme commande l'exclusion du français sur la liaison vers Montréal paraissait carrément inacceptable. Nous avons fait circuler une pétition réclamant l'usage du français, pétition que signèrent volontiers des passagers canadiens, brésiliens et européens. Il y avait cependant à bord de l'avion une quinzaine de représentants d'agences de voyage venant de tout le Québec et rentrant de leur premier séjour au Brésil avec mission de diriger une partie du tourisme québécois vers cette nouvelle Floride. Eh bien ! tous sans exception ont refusé de signer avec honte et indignation. Et une directrice d'agence dans la vingtaine m'a dit textuellement : « T'as peut-être raison, mais ça m'fait absolument rien qu'on parle pas français. J'signe pas ça. Tu devrais avoir honte de nous d'mander ça. T'es pas malade, non ? On a évolué, au Québec. » « Mais quelles langues parles-tu ? », lui ai-je demandé. « J'parle que français, a-t-elle rétorqué, mais ça te r'garde pas, j'comprends très bien l'anglais. Mais j'signe pas ça. Jamais. C'est honteux. Et si tu veux savoir, j'aime mieux que ça parle pas français. On est en voyage. »

On est en voyage ! En voyage par rapport à nous-mêmes. Bien sûr, on peut toujours déclarer qu'il s'agit là d'un comportement commun à tous les pays et les peuples dominés de cet hémisphère mais une telle déclaration apparaît futile et outrancière. Car nous ne cessons de nous

NORMAND COUSINEAU

répéter que nous ne sommes pas vraiment dominés. Les autres, si : les pays sous-développés, les pays du Tiers-Monde. Mais pas nous : nous sommes en Nord-Amérique, n'est-ce pas ? Et la chose est reconnue par tous : « on n'est pas des Sauvages ». Évidemment, il y a toujours la question non pas de notre langue mais de notre accent, nous nous le concédons volontiers. Mais une telle question se résoudra d'elle-même, faut-il croire, aussitôt que nous aurons appris correctement l'anglais, dès la première année primaire. L'anglais n'a pas d'accent comme l'argent n'a pas d'odeur.

Dominés par qui, en effet ? Par les États-Unis de New York ? Ce serait mal nous connaître. Car nous sommes, as *a matter of fact, beaucoup trop près* mentalement et économiquement des États-Unis pour former un quelconque Puerto Rico. Le Commonwealth de Puerto Rico est un état « sous-développé » librement associé aux États-Unis alors que le Québec est un État développé dont les citoyens, selon un récent sondage du *Globe & Mail*, sont ceux qui souhaitent le plus ardemment le libre-échange avec les États-unis. Et ceci, au moment précis où des voix fusent de partout, depuis New York, Miami ou San Francisco, pour bannir aux États-Unis l'idée même d'un Québec intra-muros à partir de la menace que représente l'existence de Puerto Rico, des Chicanos et des Latinos.

Le désir profond du Québec de s'offrir à celui qui le refuse — « It's warmer in Quebec », « a whole different world next door », « vive la différence dans la ressemblance » — en révèle plus long sur la culture politique de ce pays que toute autre argumentation. Pour ajouter à ces indications, je citerai ces autres mottos publicitaires du Québec aux États-Unis : « Quebec is French, but French like mustard has to be used sparingly »[2] (traduction libre : « le Quebec, c'est comme d'la moutarde, faut pas trop en mettre »), ou encore, « Quebec : the only people in the world that speaks French with an English accent and English with a French accent » (traduction libre : « Quebec, le seul peuple au monde qui soit québécois... ou presque »).

Nous aurons beau nous défendre d'être le produit « bâtard pure laine » ou, si on préfère, d'être le produit « genuinely bastard » d'une sous-Amérique triomphante, nous en incarnons l'instance la mieux masquée et la plus habilement dissimulée. Et il est difficile d'évacuer une telle réalité.

Le Québec forme de tous côtés un Tiers-Monde. Un Tiers-Monde chromé, propre, aseptisé et suffisamment bien pourvu pour négocier financièrement ses non-appartenances et ses appartenances. Un Tiers-Monde pouvant acheter sa place à l'Académie française sans y être pré*sent soi-même, de peur de ternir l'image de la noble insti*tution. Un Tiers-Monde qui obligera bientôt sa population à suivre des cours d'anglais intra-utérins pour produire ainsi des bébés bilingues à la naissance. Ainsi sera-t-il à jamais assuré de ne pas échapper à cette post-modernité anglo-yanquie — with a universal touch of colloquial Paris —, post-modernité dans laquelle tous les intellectuels ont si peur de ne pas avoir été inscrits d'office par l'histoire.

Et c'est pourquoi nous nous mentons si joyeusement sur notre histoire en la réduisant à une quelconque Grande Noirceur dépourvue de grandeur... de mythes et d'épopée. Ainsi, le fait qu'un Lemoyne d'Iberville repose dans un cimetière de La Havane révèle hors de tout doute un côté méconnu de la Grande noirceur cubaine — et il faudrait alors en informer Cuba au plus tôt — plutôt qu'un laissé pour compte « lumineux » de notre propre histoire.

Nous nous mentons tout aussi effrontément sur notre présent. Et plutôt que d'avoir le courage d'affronter leur sémantique maganée, nous avons tout simplement banni de notre vocabulaire l'emploi de certains termes. C'est ainsi que les mots « libération », « identité » ou « colonialisme » ont pratiquement disparu de notre bouche depuis quelque temps. Et nous préférons appuyer symboliquement la libération du Nicaragua sur la dénégation de la nôtre.

Je ne mentionnerai donc pas ici les vocables « indépendantisme » et « nationalisme » qui sont devenus synonymes d'« obscurantisme » et de « racisme », exactement dans le même sens que donnait Duplessis au mot « communisme ». Je relèverai plutôt comme exemple ultime de notre culture politique cette annonce d'une conférence à l'Université de Montréal :

MERCREDI 29 OCTOBRE, LOCAL 3285

Témoignages sur le vécu d'une Autochtone, d'une Grecque et d'une Canadienne Française dans la Société québécoise.

Pour nous assurer que nous pouvons déposer, nous aussi, notre témoignage devant la barre où se joue inconsciemment notre destin, nous nous excluons nous-mêmes de nous-mêmes — en offrant généreusement au passage le même service aux autochtones — afin de revenir transformés dans ce nous-mêmes devenu un même-nous. « Témoignage d'une Canadienne française dans la société québécoise », why not ?

Canadiens français du Québec ou, corollairement, Franco-Québécois du Canada, nous disposons dorénavant du droit politique et multiculturel nous permettant enfin d'émigrer dans le lieu d'où nous sommes issus pour imiter avec toute l'autorité voulue le discours de l'autre.

Nous avons accepté de devenir un éternel « hyphenated people », une éternelle instance politique à trait d'union *dans un jeu où les vices et les versas n'arrivent plus à trou*ver de quoi ils peuvent bien être la réciproque, faute d'invoquer l'union-sans-trait dont nous serions tous les dépositaires historiques.

Nous reconnaissons volontiers aux Mexicains d'être chez eux au Mexique, aux Brésiliens d'être chez eux au Brésil, etc., quant à nous... Eh bien, nous aurons allègrement réussi à nous transformer en « homo multiculturé » afin d'être invités dans ce pays dont nous ne sommes guère convaincus d'avoir jamais été les habitants légitimes. Raisonnement que nous cessons évidemment de tenir dès qu'il s'agit des autres pays.

Ce qui manque dramatiquement à cette culture politique, c'est de revenir chez soi. Mais il est difficile de revenir chez soi lorsqu'on a tout fait pour que ce chez soi nous *glisse sous les pieds.* Nous avons cultivé non pas la nostalgie du passé, comme nous nous plaisons à le répéter avec une telle complaisance, mais la nostalgie d'un futur sans passé qui réinventerait un jour notre histoire, qui réinvestirait un jour le silence du présent dans la mémoire déjà trouée de l'antérieur.

Devant cet admirable témoignage que Marco Micone a appelé *Gens du Silence,* il ne faudrait surtout pas croire que le mutisme des uns n'était pas également la réverbération de la parole retenue chez les autres. Quinconque respecte en effet l'auto-censure que nous avons installée autour de nous devient partie prenante de cette même censure. Il serait navrant que le trinôme Grande Noirceur/Révolution tranquille/Modernité dans lequel nous avons enfermé notre récente évolution, et qui serait l'apanage exclusif du Québec, ne vole pas en éclats sous le regard nouveau des prétendants de la Transculturalité.

Contrairement à ce qu'on veut bien croire, il existe le long de cette vallée fluviale et dans cette île même de Montréal où je rédige ces lignes, il existe ici, depuis plus de trois siècles et demi, un peuple transculturel. Un peuple aux racines peut-être moins françaises que celtiques, au passé sûre*ment plus aborigène que yanqui et à la trajectoire certai*nement plus latino-américaine que britannico-européenne. Alors rien ne saurait être plus faux que de faire remonter l'idée d'un multiculturalisme aux années 60 et au XXe siècle. D'ailleurs, Pierre Trudeau n'a jamais rien dit sur ce sujet que Louis Riel n'ait déjà clairement pensé et exprimé ici même à Montréal en des termes que nous refusons de lire sous le fallacieux prétexte que Riel était fou et qu'il s'agissait de toute façon d'un Métis canadien-français, polyglotte sans doute par régression, à une époque où la modernité se voulait essentiellement monoculturelle !

Je crois que Montréal n'a pas encore parlé et s'empêche, de bien des façons, de le faire. Je crois aussi que la société montréalaise est infiniment plus riche qu'on a bien voulu le laisser entendre à travers les schèmes éculés du *multiculturalisme et du spécificitisme tels* que mis au point à Ottawa et à Québec par des gens en bonne partie originaires de Montréal et qui se fuyaient les uns les autres à travers le double battant d'un même cul-de-sac.

Si Montréal est devenu, ces dernières années, le lieu de transit culturel des Esquimaux de l'Arctique de l'Est et le centre administratif des sociétés autochtones du Nord-Québec dont est issue l'actuelle présidente de la Conférence circumpolaire inuite, dans quel cadre culturel et politique cela s'inscrit-il ? Et qu'est-ce que cela révèle sur Montréal (et le Québec) ? Si Montréal est également devenu, ces dernières années, le lieu littéraire et politique de la diaspora haïtienne, au-delà de New York, Paris, Dakar et Miami, comment cela s'inscrit-il dans la culture politique de cette ville, de ce peuple et de ce pays ? Qu'on réponde ou non à ces questions, peu importe. Elles demeurent là, ici même, et imprègnent d'un sceau immarcescible la culture politique de ce pays.

Maintenant que Montréal est devenu le lieu d'accueil, le lieu de vie et le lieu de croissance d'individus, de groupes ou de sociétés ayant fui la faim, l'oppression, la peur ou même l'ennui ailleurs dans le monde, faudrait-il que Montréal s'exile à son tour pour oublier le sentier ayant conduit un jour de Stadacona à Hochelaga ? Maintenant que tous ces migrants sont venus s'établir dans cette société séculaire et éclatée, tentant d'apprendre tant bien que mal une langue, un pays et une géographie que nous fuyons déjà nous-mêmes sous le poids des mêmes problèmes qui les ont forcés à venir chez nous, il serait lamentable que l'exil des uns commande l'exil des autres par sublimation.

Cette société est minoritaire — minoritaire et polymère. Cette société est dominée. Cette société est fragile. Et surtout, cette société a peur. Cette société a peur parce qu'elle vit dans une précarité spirituelle inéluctable. Occupée depuis toujours à tenter de mettre au point, dans une langue et un langage qui ne seront sans doute jamais consolidés, sa vision et sa version personnelles de l'aventure des Amériques.

Tout ceci, aux portes mêmes sinon à l'intérieur de la puissance qui domine l'Occident et qui a su lui imposer sa propre interprétation de son Amérique et de notre Amérique. Puissance avec laquelle il faudrait maintenant que nous nous échangions librement pour manifester notre ouverture, alors que nous affichons déjà le plus haut taux de bilinguisme, donc de transculture, de l'Occident entier.

Les réfugiés du corps et de l'esprit qui sont entrés en Amérique par Montréal, sans savoir très bien où ils étaient, ni dans la culture, ni dans le temps, ni dans l'espace, ni dans la politique, sont maintenant partie prenante de notre propre mouvement et de notre propre précarité. Mais ils n'ont pas pour autant à avaliser et à jouer le jeu de notre propre aliénation.

S'ils ont quitté un monde minoritaire et colonisé pour se retrouver, par un étrange caprice de l'histoire, dans un monde colonisé et minoritaire, ce n'est certes pas à nous à en payer le prix. Et ce n'est pas à eux non plus.

C'est à nous tous qu'il revient de réapprendre et de réinvestir en toute liberté une histoire qui nous appartient tous désormais et qui a l'âge même du Nouveau Monde.

La Grande Noirceur de la Colombie a produit *Cien Anōs de Soledad* et tout l'Occident s'est pâmé d'admiration devant cette partie de son ombre qu'elle ignorait.

Il est à peu près temps que nous nous resaisissions du canot de la chasse-galerie et que nous nous invitions quelque part à une grande fête — notre fête — au-delà du silence, de la peur et de l'exil. □

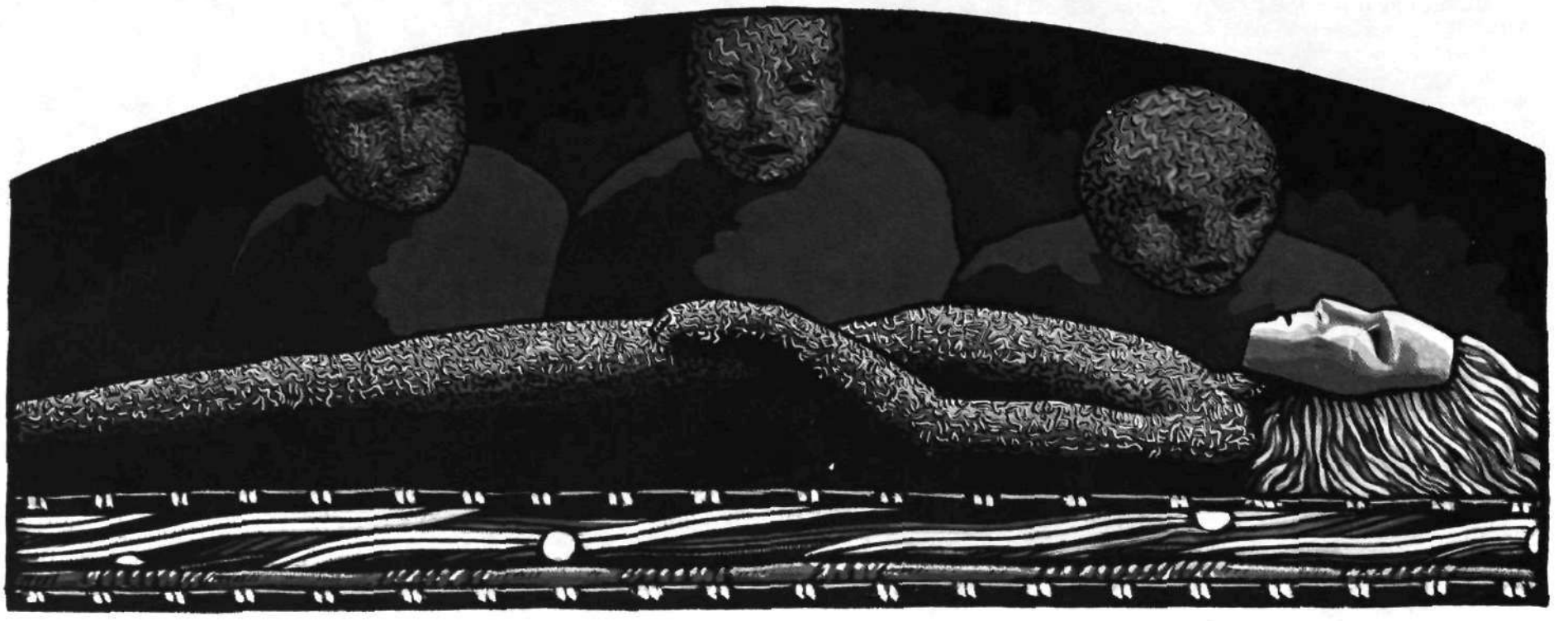
Jean Morisset est professeur au département de géographie de l'UQAM et auteur notamment de l'ouvrage : « les chiens s'entre-dévorent... » Indiens, blancs et Métis dans le Grand Nord Canadien, 1977. Il publiait récemment l'identité usurpée 1985

Notes

1. Selon le CLÉ (Centre de lecture et d'écriture), il y aurait au Québec 700,000 personnes éprouvant de la difficulté à lire et à écrire. De ce nombre 300,000 sont considérées comme analphabètes complets. Par contre, près de 2 millions d'individus au Québec seraient des « semi-analphabètes fonctionnels » (c'est-à-dire des individus éprouvant une gêne et un déplaisir manifeste à lire et à écrire).
2. Business Week, 26 octobre 1981.

Avant la parole et le geste

Antécédents et prémices de la culture politique au Québec. L'auteur est historien à l'Institut québécois de recherche sur la culture



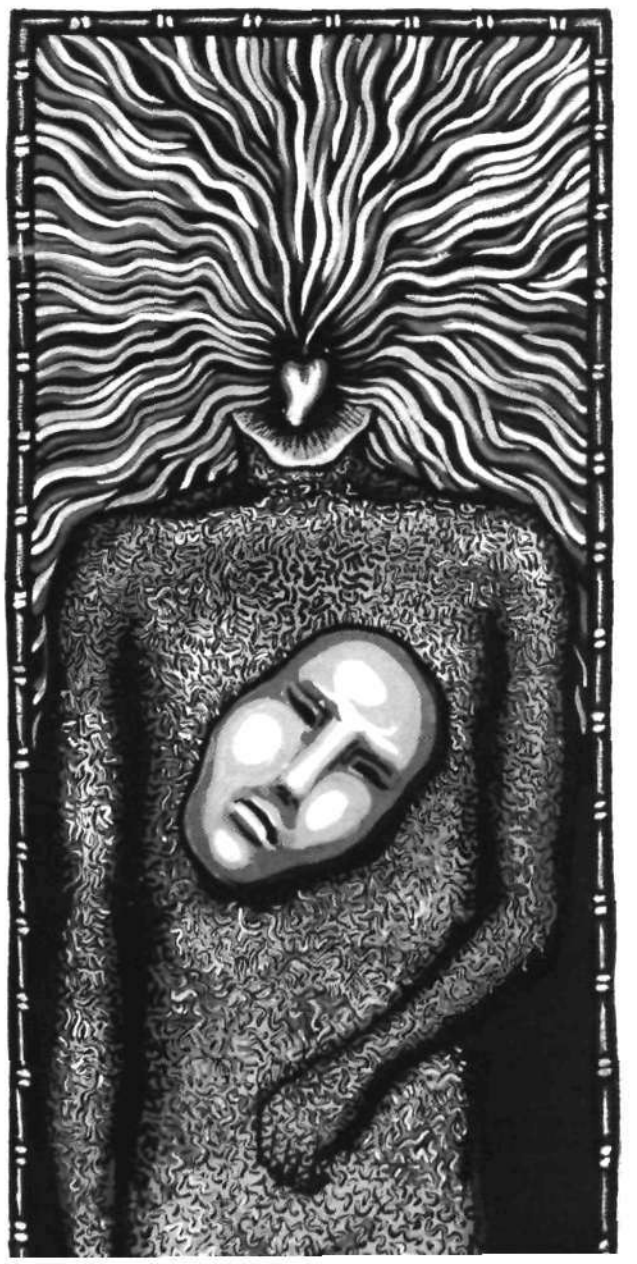
Pierre Anctil

Les individus, enserrés dans la pratique contemporaine, incrustés dans leur chair, ballotés par le déferlement souvent désorporten donné des émotions et des événements, portent tout de même en eux une mémoire telle qu'inscrite dans leur culture d'appartenance, qui parfois se manifeste sournoisement, et définit des mouvements plus vastes dans lesquels ils se laissent emporter finalement quand l'urgence d'agir commande justement de définir une « politique ». Jean-Paul Desbiens a déjà défini ce terroir d'où surgit l'identité indélébile comme un lieu que l'on peut parcourir à pied, même dans son sens le plus étendu... et d'où, comme une sève printanière montant vers la cime encore décharnée, émergent peu à peu, souvent d'abord confusément, l'idée de soi et le désir d'intervenir sur les conditions qui lui ont donné naissance et continuent d'influer sur sa destinée. Pour moi, tiens, ce serait ce petit coin de la haute-ville de Québec, bordé au sud par le Cap Diamant, à l'ouest par la rue Belvédère et au sud par l'axe Chemin Sainte-Foy — rue Saint-Jean... que j'ai tant parcouru un temps au point d'en connaître chaque recoin, au point que chaque devanture, chaque arbre se soit imbibé de mes pensées, de mes vibrations, et moi en retour de la tristesse de vieilles pierres muettes depuis la conquête anglaise, et de paysans imprégnés de défaites cinglantes. Comment oublier en effet que l'on soit né près des rives mêmes qui virent débarquer les habits rouges de l'armée de Wolfe, là même où la bataille décisive eut lieu, à tel point qu'il me semble parfois entendre encore retentir en un crépitement soudain les armes anglaises...

Le sentiment de perte indicible, les belles façades bourgeoises et altières des résidences de la Grande-Allée ne réussirent pas à l'effacer complètement, ni la dignité inébranlable des édifices à clochers de la vieille ville... dont un portait le nom de Notre-Dame-de-la-Victoire. De son terroir profond, de sa géographie intime, Desbiens tira ainsi la substance d'un pamphlet aussi retentissant que *Les Insolences du frère Untel*, et où il clama son indignation à voir se dégrader tout un peuple, toute une tradition historique, sous le joug de l'incompétence et de l'indifférence justement de quelques « politiciens ». Dans ce livre cru et dru l'émotion était à nu, non pas celle des grandes circonstances et des phrases solennelles, mais celle primaire et débridée que libère, par exemple dans une classe, la constatation sans cesse reprise et vécue jour après jour de n'aboutir à rien avec des enfants, qui pas plus demain que dans vingt ans ne trouveront un sens à l'éducation qu'ils reçoivent... parce que dans leur propre pays leur échappent les leviers de pouvoir :

« Nos élèves parlent joual, écrivent joual et ne veulent pas parler ni écrire autrement. Le joual est leur langue. Les choses se sont détériorées à tel point qu'ils ne savent même plus déceler une faute qu'on leur pointe du bout du crayon en circulant entre les bureaux (...) sur vingt élèves à qui vous demandez leur nom, au début d'une classe, il ne s'en trouvera pas plus de deux ou trois dont vous saisirez le nom du premier coup. » (p. 24)

Les *Insolences*, publiées en 1960, devinrent une borne majeure dans ce grand tournant collectif qu'entreprit la société du Québec avec sa Révolution tranquille ; et d'abord perçues comme les réflexions irrévérencieuses d'un obscur frère enseignant, elles finirent par pousser à l'action, dans le domaine de l'éducation, toute une génération d'intervenants. Aujourd'hui ce texte fait partie de notre patrimoine politique tout comme et encore bien plus que d'autres opinions publiées à la même époque, tels le pamphlet des abbés O'Neil et Dion sur les moeurs politiques ou les ouvrages de Raymond Barbeau sur l'indépendantisme. En fait, les *Insolences* constituent sans doute l'exemple le plus



STÉPHAN DAIGLE

achevé, à la période contemporaine, de ce que notre culture politique a d'essentiel et d'inaltérable, soit une émergence du discours à partir de conditions concrètes, vivement ressenties, qui suscitent des interrogations et des remises en questions brutales, éprouvantes, et où l'émotion joue une part centrale. Jusqu'à tout récemment au Québec et pour une large part encore de nos jours, les partis politiques et les mouvements de revendication naissent de conjonctures bien particulières, souvent momentanées, telles que vécues par des acteurs sociaux ou une génération d'individus bien précis, et qu'une cause très spécifique cimentait l'espace de quelques années, en attendant que d'autres tendances toutes aussi circonstanciées ne se fassent jour. Au sein de ces groupements et ralliements politiques parfois éphémères, et où les sentiments et les émotions identitaires jouaient le rôle d'un ferment très puissant, les conceptions philosophiques et les systèmes de pensée globalisante tenaient un rôle secondaire, comme a posteriori, une fois la pâte bien levée. Qu'on songe par exemple à l'Union nationale des années trente et quarante, au Bloc populaire présidé par Maxime Raymond au lendemain du choc infligé au Québec par la conscription, à l'Action libérale nationale de Gouin et même au RIN de Bourgault et au PQ de René Lévesque. Tirant une conclusion après avoir fait le récit de plusieurs mois d'agitation et d'engagement, entre 1942 et 1945, auprès de la Ligue pour la défense du Canada, André Laurendeau écrivait dans son ouvrage *La crise de la conscription* :

« En définitive, il s'agissait de sentiments ; mais l'un d'entre eux est le respect de soi. Au reste, le monde est plein de sentiments, et je me demande pourquoi le seul que nous refusions d'admettre, c'est celui que nous entretenions vis-à-vis de nous-mêmes, et qui s'appelle le sentiment de la dignité humaine. » (p. 157)

* * *

Trois grands courants ou influences séculières pétrissent à mon avis le quotidien des Québécois de vieille souche, traversant de part en part leur culture, fournissant des matériaux à la collectivité dans sa quête identitaire et

débouchant en force sur le terrain du langage et des solidarités politiques. Aucun n'est pleinement original en soi, mais leur combinaison en un seul et même fonds québécois, sur une durée de temps assez considérable, a fini par produire des comportements et des attentes qui à l'occasion savent prendre des accents collectifs et donnent ses assises à la culture politique. D'abord, les habitants du pays *restent et demeurent dans le sens très profond du terme* des Nord-Américains, c'est-à-dire qu'ils participent à une vision géographique très large de l'enracinement qui les fait se sentir à l'aise partout sur le continent, bien au-delà des limites territoriales actuelles du Québec. Les gens d'ici possèdent une imagerie de grands espaces, où les forces naturelles s'expriment dans toute leur ampleur, que ce soit dans le relief ou le climat, réduisant la volonté humaine à peu de choses finalement tant les distances à parcourir sont vastes et les obstacles immenses. Dans ce décor grandiose, le Nord-Américain perçoit sa société sous un angle plutôt rousseauiste, voire utopique, où à l'inverse des éléments physiques qui l'entourent, les barrières et les compartimentations sociales existent peu, l'individu et sa volonté souveraine étant la norme dans un monde récemment peuplé, sans traditions et sans mémoire, où chacun peut croire forger librement son destin. Il en résulte une impression, dans les sphères idéologiques occupées à décrire les rapports sociaux, d'égalitarisme, d'absence de contraintes de classe, comme si tout était encore possible à la personne entreprenante et audacieuse, aucune des limites et privilèges propres à l'Ancien Monde n'ayant pu s'imposer dans celui-ci, tant les échappatoires et les occasions de fuite en avant foisonnent.

Ces perceptions hautement idéalistes qui furent le lot commun de toute la période de la Nouvelle-France, et trouvèrent jusqu'à la fin du XIXe siècle, des bases concrètes et vécues dans l'Ouest du continent, finirent par donner naissance à la « culture de masse » américaine, à laquelle « les Québécois » apparaissent souverainement adaptés pour en avoir été eux-mêmes, à leur façon, les accoucheurs. Voilà qui explique pour une part le caractère très pragmatique et immédiat de notre culture politique, toute hérissée de méfiance envers les grandes démarches idéologisantes, et qui aime porter au pouvoir des politiciens plutôt pétris de populisme, qui ne défendent pas de programmes très précis et se contentent souvent de gérer le quotidien sans fanfare ni trompettes.

Nous sommes pleinement nord-américains, mais à une nuance près, qui nous fait aussi nous déclarer des minoritaires. Là où le citoyen moyen aux États-Unis avance une histoire et une culture triomphaliste, irrépressible, envahis*sante, nous avons su très tôt dans notre vécu collectif pren*dre conscience d'une certaine forme d'impuissance. Depuis toujours nous avons été trop peu, d'abord à porter sur ce continent la domination française, puis à partager la francophonie, puis l'identité canadienne-française, puis québécoise. Toujours réduits à la portion congrue, nous avons dû changer plusieurs fois de citoyenneté et même, en tant que peuple informe, de nom. Comment oublier la suprême expérience d'une défaite décisive aux mains des armes, celle-là même dont je parlais plus tôt dans le texte et dont, je crois, le souvenir ne nous quittera jamais, quoi qu'il arrive dans le futur prévisible. Je ne m'apitoie pas sur notre sort collectif, ni ne cherche une porte de sortie facile, je ne fais que constater que le Québécois ne peut pas avoir par exemple la culture politique d'un Français de l'Hexagone et que très vite, dans le débat actuel sur la langue, par exemple, surgissent des images qui font conclure à notre assiègement, à notre fragilité identitaire et poussent au repli sur soi. Deux petites phrases de Laurendeau, décrivant la crise conscriptionniste de 1942, rendent parfaitement l'idée de cette culture minoritaire. Parlant de la campagne du NON (autres temps, autres slogans) il écrivait au sujet des leaders du mouvement dont il faisait partie : « Car il est vrai que nous nous sentions isolés — intoxiqués de solitude ». Plus loin il ajoutait sur un ton plus général : « J'ai parfois senti jusqu'à suffocation l'amère solitude des miens dans le monde. »

Finalement, la culture québécoise de vieille souche possède à un degré très élevé cette caractéristique propre au vécu de toute communauté identitaire restreinte, à savoir qu'elle sait puiser à gauche et à droite, ici et là, dans le vaste champ en friche des pratiques et des savoirs humains, ces éléments parfois disparates, parfois discordants et qui sont le patrimoine d'autres peuples. Bien sûr, les Québécois firent emprunt surtout auprès de cultures avec lesquelles ils entretenaient un rapport de voisinage quelconque, soit au premier chef les populations amérindiennes pour ce qui est de cette nord-américanité déjà mentionnée, puis le conquérant anglais dans ses institutions parlementaires et commerciales. Suivent les Irlandais, au niveau plus spécifique des modes de sociabilité, les Américains bien sûr dans leur langue et leur procédés industriels et enfin, plus tardivement, les communautés culturelles telles que nous les définissons aujourd'hui. Je reste persuadé que cette propension d'ouverture très diffuse et à long terme, qui me fait percevoir la culture québécoise comme une de convergence a, à la fin, une incidence marquante sur nos comportements politiques collectifs, même si au premier abord, à cause de notre histoire toute récente, il n'y paraît guère. Le vent du changement et de la modernité a su depuis les *années quarante, malgré toutes les réticences exprimées et* les blocages structurels, souffler très fort sur notre culture politique, à témoin cette fameuse Révolution tranquille dont on commence à peine à saisir toutes les implications et le cheminement. Cette grande traversée vers la contemporanéité, même si la société québécoise l'a vécue dans la fébrilité et l'incertitude d'un passage à sec de la mer Rouge, n'eût pas été possible sans que cèdent brusquement ces verrous, peut-être plus hypothétiques que réels, qui bloquaient l'accès aux influences et aux systèmes de pensée *exogènes. N'eût été de ce préjugé favorable à l'autre, pro*fondément ancré dans les premières heures de notre histoire culturelle, je ne pense pas que le Québec aurait su encaisser autant de changements majeurs d'attitude et de perception en une période si courte.

Et la question linguistique, où vient-elle prendre place dans ce vaste panorama que je viens d'esquisser ? Soit, la culture politique des Québécois reste celle de Nord-Américains, minoritaires de leur état et plus ouverts à l'altérité qu'il ne semble au premier abord ; mais cette fran*cité dont on se préoccupe tant, comment intervient-elle* dans le paysage ? À mon avis, au Québec, la langue française joue le rôle de véhicule identitaire en donnant aux trois premiers éléments cités plus haut une couleur bien particulière, en les actualisant dans un contexte linguistique, lui-même minoritaire ; jetant ainsi une lumière encore plus vive sur les particularités d'une longue expérience historique nord-américaine. Il n'y a cependant rien de très spécifiquement propre à nous dans le vaste répertoire lexical et syntaxique français dont nous nous servons tous les jours, et qui plonge ses racines dans un terroir qui nous précède de beaucoup sur l'échelle de l'histoire européenne, sauf pour ce qui est des régionalismes obligés, des anglicismes et archaïsmes qui nous sont propres. Catalyseur des volontés politiques, accélérateur de différences inscrites ailleurs dans la culture, la langue française au Québec occupe une place privilégiée dans le débat actuel sur l'identité car nous y avons investi toute notre émotivité, en l'absence d'autres points de démarcation, tels la religion et le sens de la famille élargie, deux facettes en voie de neutralisation. Le danger dans les circonstances actuelles serait d'investir notre identité profonde dans la francité et d'ignorer, sous prétexte qu'il demeure surtout anglophone, cette portion du Nouveau Monde où nous trouvons nos assises géographiques et notre environnement culturel le plus prégnant.

Suis-je nostalgique, tourné vers un passé que je perçois à souhait sombre et perclus de défaite ? Qui n'est pas tenté dans un monde à idéologie libérale de toujours paraître comme le plus colonisé, exploité et bafoué. Que non ! Quoi qu'il arrive, je fonde beaucoup d'espoir sur notre nord-américanité de vieille souche, qui plonge loin dans notre histoire et nous fait embrasser la vitalité du continent tout entier, ses excès comme ses innovations foudroyantes, sa démesure comme ses prémices géniales. Je mise beaucoup aussi sur cet aspect carrefour de notre culture, parfois traversée certes par de grands courants perturbateurs, mais branchée aussi sur les rumeurs et les bruissements lointains, aux quatre vents de l'univers, même contre son gré. Tant que nous reconnaîtrons depuis l'intérieur de notre expérience historique cette propension, bon an, mal an, à l'ouverture sur autrui, et que nous saurons la tra*duire en langage politique ; alors je n'ai crainte que le che*minement du Québec francophone, malgré les limitations que nous imposent le nombre et encore plus la morosité d'une certaine élite intellectuelle, emprunte des voies inédites, porteuses d'aubes nouvelles et qui sauront inspirer à plus de dépassement encore les générations montantes. □

Nationalismes (1)

*Textes extraits de la suite « **nationalismes** ».* **(1982-1986)**
Michel Savard a publié deux recueils : Forages (1982), Prix du Gouverneur général, et Cahier d'anatomie (1985)

1
ainsi nous sommes
québécois malgré qu'il nous en coûte
familiers des passages étrécis des pierres
de champs et des murs blanchis à la
mémoire
nous devisons sentencieux de choses
et de chaises pour la galerie
dont le bon bois nous berce

2
ainsi nous sommes
perclus de toute racine
nous vivons sous les sièges
sans cesse en brèche de partance
privés toujours de la moindre abondance
nous songeons « à quoi bon ? »
mais tenaces tenons
Michel Savard

LAINES IMPURES

Alain Médam est sociologue au CNRS et auteur de nombreux livres sur la ville dont Montréal interdite 1978, Arcanes de Naples 1979, New York parade 1979, La cité des noms, Jérusalem, 1980

Alain Médam

Vous savez : il peut vous arriver ici ou là un jour, au détour d'une route, d'être frappé. Ce que vous voyez est parfait. C'est un indéfinissable équilibre qui s'offre à vos yeux. Vous pouvez être en Toscane ou dans les Cantons de l'Est, en Provence ou bien sur les hauteurs anatoliennes, vous saisissez d'un coup qu'un passage oeuvre en ce lieu, une secrète médiation faisant qu'une continuité se préserve depuis les cultures de ce qui germe dans les champs, depuis la forme des arbres, la sédimentation des architectures de toujours, depuis les gestes qu'ont les femmes et les hommes, les jeux qu'ont les enfants, ces cris qui sont les leurs, les accents de tous, les chants, les lumières, les sépultures des morts, depuis tout cela donc qui se livre à votre regard, à votre odorat, à votre entendement, à votre peau, jusqu'à la forme des idées, jusqu'à l'allure des moeurs, jusqu'à ces configurations immatérielles, ces textures mentales, qui font sens incontestable pour les gens d'ici. Tout ce mouvement est sans rupture : cette véritable élévation, cette subtile transposition de ce qui mûrit dans les sols cultivés en ce qui germe dans les esprits s'accomplit sans souffrance ni arrachement de sorte que vous-même, vous déplaçant au coeur de ce passage, au sein de cette médiation essentielle, vous vous dites après d'autres certainement : « Ceci, ici, est une culture qui pousse ; une culture qu'on habite comme on fait son logis au rythme de la suite des saisons. Tout comme les nourritures terrestres se cultivent, se façonnent des visions de l'espace ici, des perceptions de la durée, des conceptions de soi et du monde tout autour ».

Et il est vrai que vous devinez à ce moment-là, grâce à cette adéquation des sensorialités les plus anodines et des pensées les plus ordinaires, qu'un Sens commun s'engendre et se réengendre à l'insu de tous, au fil de la vie, au gré des jours recommencés, par la rencontre et l'entrecroisement de tous ces sens communs qui font la sensorialité des gens quelconques. Ces hommes habitent leurs habitudes et ainsi, parce qu'en cet habitus ils sont chez eux effectivement, une culture les habite. Tout se tient, vous semble-t-il, comme si en cette unité qui se tient devant vous, cette permanence qui se prolonge depuis la racine des légumes jusqu'aux racines du ciel, il n'était guère possible de séparer l'idée qu'on se fait de ce qui est. Comme si en ce bloc de certitudes intangibles, on finissait par ne plus se voir tel qu'on est mais à être tel qu'on se voit. Comme si en bout de course, en une sorte de retournement, le Sens commun présent ici devenait si indubitable, si indiscutable, si imprégnant, qu'il se mette à régir tous les sens communs imaginables et jusqu'aux pensées les plus personnelles, jusqu'aux émotions en apparence les plus immédiates.

« Lorsqu'on en est là — continuez-vous de réfléchir — il faut sortir sans tarder : il faut fuir. Transmigrer pour ne pas se laisser prendre. La terre, certes, engendre. Mais elle enferme. La matrice peut être une prison. Et de fait, êtes-vous en train d'observer, plus loin que les champs se tiennent les villes debout à l'horizon, fébriles, miroitantes, vers lesquelles en cohortes les hommes se rendent non point seulement parce que les sols ne les nourrissent plus mais parce qu'il y a là à vivre, pressentent-ils — sur l'autre versant des murs qui cernent la cité — d'autres formes de vie, d'autres espèces d'aventures, d'autres sortes d'épreuves mettant au pied du mur (et à la question) ces sensorialités si longuement préservées dans le creux des arrière-pays ancestraux.

Alors là que s'est-il passé quand les peuples ont inventé la cité ? Que s'est il cherché lorsqu'ils se sont extraits de leurs habitus protecteurs, de leurs habitudes rassurantes, afin de se précipiter sans réserve dans la tourmente des villes ? Que s'est-il façonné d'autre que ce qui se cultivait jusqu'alors dans les champs lorsque depuis la Mésopotamie en passant par la Grèce ils se sont faits citadins, citoyens, de ces territoires où les continuités sont rompues, bousculées, parce que ce qui pousse n'est plus la plante ni la certitude immémoriale mais le fait divers, mais l'événement transitoire qui pousse l'autre événement pour se faire une place dans la foule des instants, et est poussé par le suivant aussitôt ? Ce qui s'est produit, ce qui s'est cherché et réalisé, c'est sans doute une transposition inédite, bouleversante, des configurations culturelles. Ce qui s'est trouvé mis à l'épreuve à l'heure où la place urbaine a pris la place du champ, c'est fort probablement une redistribution des formes de sensorialité les plus élémentaires et par conséquent, des sens communs les plus courants et par contrecoup, du Sens commun de l'être-ensemble.

Comme si la culture en quelque sorte — après être passée du végétal au spirituel (et de l'humus à l'humain) — en était arrivée, la Cité se saisissant d'elle, à transiter maintenant du collectif au politique. Comme si la culture, pénétrant en Polis, entrait en politique. Comme si la civiltà, tirant à elle ce qui s'était enraciné dans les sols et les cieux, fabriquait la civilisation à présent et lançait celle-ci, ainsi oeuvrée, vers les quatre horizons du monde. Comme si finalement les sens communs arrachés à l'humus (parfois arrachés à l'humain, semblait-il) étaient requis de donner jour — à l'ombre des lumières de la ville — à un nouveau Sens commun. Comme si les sensorialités déportées, chambardées, jetées là comme en un exil dans la contingence des métropoles, se découvraient tenues qu'elles le veuillent ou non, d'imaginer, de cultiver des figures vives, des consensus nourriciers, des idéaux éminents et pour tout dire, sur la terre comme au ciel, de définir les références d'une cité libre, communément significative.

○

Le Québec a été un bloc de certitudes. Il voulait être d'un seul tenant. Clos sur lui, centré sur des actes de foi

PIERRE-PAUL PARISEAU

indiscutables, ses paysages, ses bâtisses, ses meubles, ses mots, ses intonations, ses patines exprimaient la prégnance d'un arrière-pays où rien n'était disparate ni étranger et pour lequel — dans la similitude préservée des uns et des autres — la forme d'une culture était donc la forme d'une persévérance à n'être que soi. Pour résister à l'immixtion de l'Autre, dans le vaste espace canadien, il fallait que le politique s'enracine dans les paysages les plus familiers. En retour, pour que ces paysages référentiels continuent de constituer l'irréfutable justification — l'indéniable antériorité — d'un pouvoir politique s'affirmant comme proprement québécois, il fallait à celui-ci agir en sorte que rien ne se déchire, que rien ne s'altère au sein de ces références et au coeur de ces paysages. Dans l'idéal, tout devait demeurer habité par les habitants mis au rang et en cette occurrence évidemment la métropole au loin n'était rien d'autre, ne pouvait être rien d'autre que le lieu de l'Autre et de la perdition probable de soi. Dans l'idéal encore, cette culture politique eût voulu établir la Polis le plus loin possible des murs de la cité. Dans l'idéal enfin, cette culture rassurante comme le temps d'une paix interminable saurait l'être seulement, eût voulu façonner les hommes à son image : celle de la laine et celle de la pureté ; celle de l'authenticité de l'humus et celle de l'inaltérabilité de l'humain.

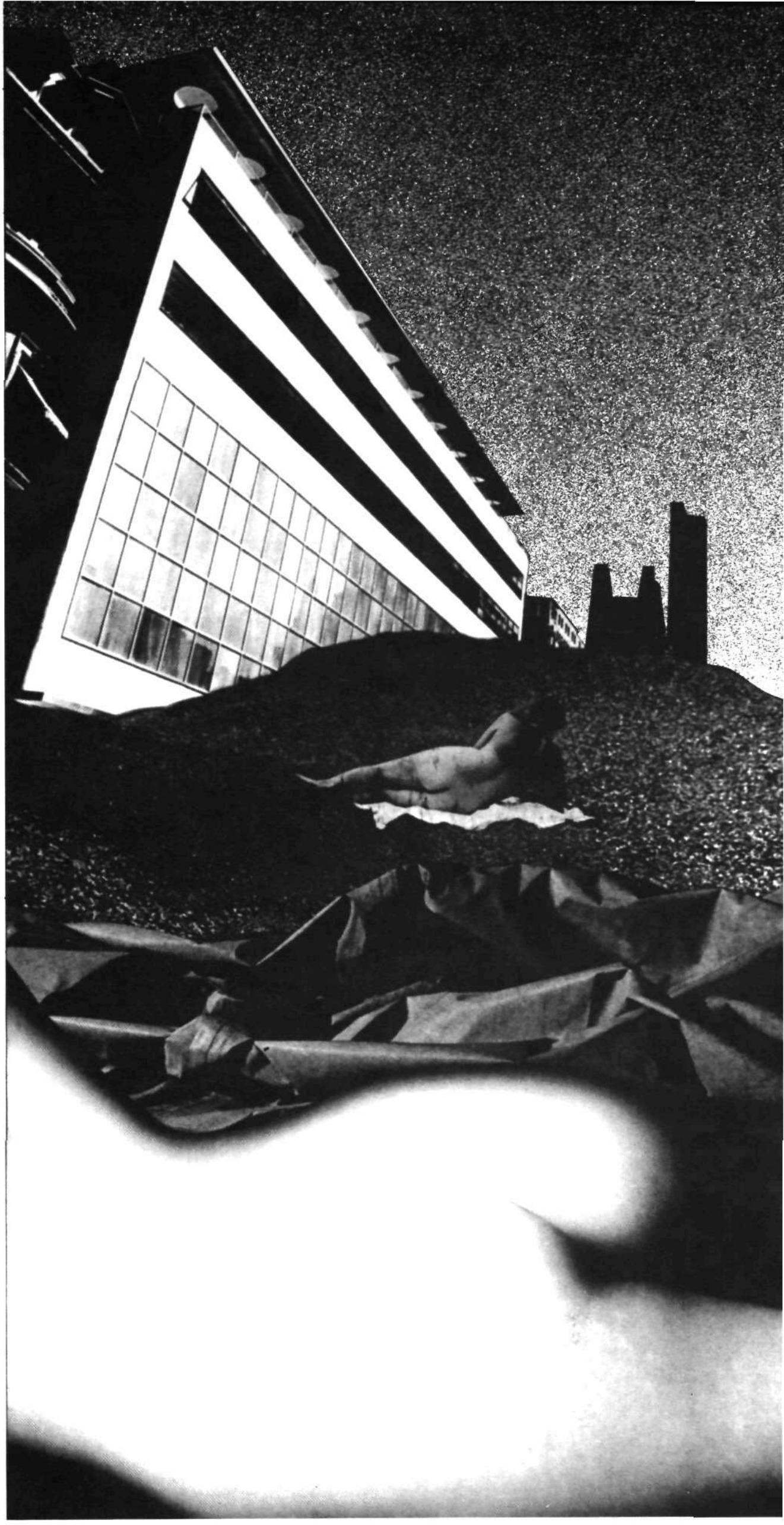
Or les choses ne vont pas ainsi dans les faits et tout à l'opposé en cette époque-là, en plein milieu du Québec, se tient donc Montréal où l'Anglais a ses quartiers, où l'immigrant commence à s'installer en masse, venant de contrées inconnues, bizarres sinon suspectes, ne trouvant de surcroît rien de mieux que de se mettre à parler anglais. C'est dire que la métropole est perçue comme louche, interlope, inquiétante par ce Québec confit dans sa culture en ces années de repliement, tandis que l'entrée dans la modernité — associée ici comme ailleurs à un ample mouvement d'urbanisation — est à ce titre vécu sur le mode de l'ambiguïté. À la fois la ville est la cité — la « Révolution tranquille » n'est point indifférente aux vertus de la Cité libre — et à la fois elle est cet espace incertain, instable, qu'on ne sait trop comment pratiquer. Elle est ce terrain plus abstrait, plus vivace, plus impersonnel, plus effervescent où les idées se libèrent, où les habitudes se rompent, où les habitus se remettent en question, où les références sacrosaintes se contestent, où une culture entière retrouve un souffle et un élan et en même temps — étant tout cela — elle est ce lieu où s'agitent des menaces, où se pratiquent des commerces répugnants, inqualifiables, où subrepticement entre les mailles se glissent les réseaux du crime organisé, les manoeuvres de l'exploitation sociale, les impératifs de l'aliénation sous toutes ses espèces. Bref, bien qu'elle soit centre de culture, foyer de renouveau culturel peut-être, cette métropole est aussi — et plus encore, au regard du Québec de cette époque — centre crucial d'une dénaturation insupportable, d'un effritement du Sens commun, d'une profanation des valeurs.

Il va falloir du temps pour que l'image change et du reste rien ne dit, aujourd'hui encore, qu'elle se soit véritablement modifiée. Elle change d'autant plus lentement sans doute que tout n'est pas faux en ce qu'elle véhicule et qu'il n'appartient pas uniquement à la représentation collective de se modifier comme il revient à la réalité elle-même — à Montréal, telle qu'elle est — de se trouver meilleure allure. À travers l'urbanité, il lui faut recréer du sens, de la signification, et restituer au Québec cette culture qu'elle a pu lui prendre. Le Québec jadis, au temps du blé d'Inde et des certitudes, vivait une culture toute naturelle mais celle-ci n'est plus, mise à mal comme elle l'est par les dénaturations montréalaises. Tant pis ! Ou tant mieux ! car c'est là ce qui force la cité à faire face à son temps comme c'est ce qui contraint la culture à n'être plus si naturelle, si évidente, mais à rechercher — si nature il doit y avoir à nouveau — sa naturalité future dans la culture elle-même, dans les différences culturelles rapprochées, confrontées par la ville, dans l'entrechoquement de l'autre soi, de l'étrange et du semblable, de l'extravagant et de l'ordinaire.

○

Et vous le savez, il vous arrive souvent de traverser cette ville, de gravir vers le nord les degrés de température d'un saint quelconque ou encore, d'est en ouest — ou l'inverse — de parcourir toute l'étendue de Sainte-Catherine qui n'en finit pas. Qu'observez-vous ? Des dissonances ; des variations, des improvisations ; des rapiéçages. Ici vous pouvez passer de la richesse à la pauvreté comme vous pouvez cheminer, là, de Chine sur le Saint-Laurent jusqu'en Haïti sur neige. Rien ne va plus de soi tout à fait, rien ne se tient plus d'un seul tenant, rien n'est plus si naturel et comme pour vous en convaincre un peu plus vous croisez en passant à ce moment-là de jeunes Québécois postmodernes (vous dites-vous, sans en être certain) qui, non contents de ne plus sembler si pure laine qu'autrefois, ont des allures étranges à présent, insituables, invraisemblables, adoptent des silhouettes fantastiques sorties d'histoires impossibles et en leurs costumes déstructurés, dégingandés et automates, vous font sentir que vous n'êtes plus dans le coup et que le coup est ailleurs.

« Culture » encore ? Bien entendu, « culture » puisque c'est ainsi — ainsi, également — que le Québec à Montréal se questionne sur lui. Les certitudes ne font plus bloc mais font place sur les lignes de fractures à des espaces de liberté, à des marges de jeu, à des zones d'indétermination créatrice. À Montréal, le Québec n'habite plus vraiment sa culture ; il vit en des questions de culture qu'il aimerait parfois ne point habiter car elles le mettent en question tandis qu'il y loge. Or il n'a plus le choix. Montréal, comme on sait, c'est déjà la moitié du Québec et la culture québécoise, outre qu'elle est entrée en Polis sous l'effet d'une urbanisation précipitée, est entrée d'un coup en Cosmopolis où il lui faut maintenant repenser comme elle peut la cité partagée. Peut-être n'est-elle plus dans le coup elle-même mais ce coup-là, elle ne peut se permettre de le laisser se faire ailleurs, autrement, à sa guise. Si elle renonçait à comprendre la cité commune devenue Cosmo-polis pour le meilleur et le pire, elle démissionnerait. Le temps d'une paix est-il donc révolu et la culture politique québécoise, arrachée aux terroirs et aux enclos protecteurs, doit-elle dans les tourments — dans les recherches — questionner désormais une possible cosmo-politique ? Affaire à suivre. □



Imaginer le territoire

En 1979 paraissait le « Territoire imaginaire de la culture » qui contenait une critique radicale de la culture politique québécoise. Le débat qu'alors un tel livre aurait dû susciter n'a pas eu lieu. Les auteurs ont accepté l'invitation de la rédaction de commenter leurs travaux antérieurs mettant ainsi en lumière la brûlante actualité que ces textes n'ont jamais cessé d'avoir.

Claude Bertrand et Michel Morin

« Cela revient à dire que le territoire d'un peuple est d'abord une réalité imaginaire qu'il s'approprie à travers sa culture, et qui, à aucun moment, ne saurait être considérée comme dépendante ainsi que d'une condition sine qua non d'un territoire réel ni de la définition de ce territoire dans le cadre d'un contrat social. Aussi ceux qui font procéder l'affirmation d'une culture de l'avènement d'un contrat social et de l'appropriation d'un territoire réel, risquent-ils d'éluder complètement la question de la culture, en faisant l'économie des oeuvres qu'il incombe aux individus de réaliser. » (Le territoire imaginaire, p. 30)

C'est la question du rapport culture/politique qui est ici posée. Les deux doivent être nettement distingués. On a trop jusqu'ici confondu l'un et l'autre, en culturalisant à l'excès le politique, et en politisant à l'excès la culture. Il faut commencer par circonscrire le lieu du politique. Or ce lieu est essentiellement celui du rapport à l'État, à l'idée d'État et au pouvoir d'État. La question politique dans une société donnée concerne donc le problème du rapport de cette société à l'État comme idée et comme pouvoir. La culture concerne le mode de rapport au réel propre à une société donnée dont découle la nature précise de son rapport à l'imaginaire. Le rapport d'une société au réel s'exprime d'une façon décisive à travers des oeuvres individuelles. Il varie donc d'une société à l'autre. Il n'est point de normalité à cet égard. Il est le lieu même de l'originalité d'une culture. Lieu de défaillance en ce que ce rapport n'est jamais assuré ni garanti mais toujours à établir, à instaurer. C'est dire que le statut de l'imaginaire est variable aussi d'une société à l'autre puisqu'il dépend de la nature de ce rapport au réel. Ainsi un certain type d'oeuvre sera plutôt caractéristique d'une culture : il n'est pas nécessaire que toutes les cultures s'illustrent également dans tous les genres. Certaines sont plus littéraires, plus picturales, plus musicales, plus philosophiques, plus économiques, etc. Par ailleurs, si l'on se place à l'intérieur même du champ littéraire, certaines seront plus poétiques, d'autres, plus romanesques, etc. Et cela est également variable selon les époques.

La question du rapport à l'État dans une société est directement relative à la culture en tant qu'à travers celle-ci s'invente un rapport original au réel et à l'imaginaire. C'est dire que l'investissement énergétique consenti par une société donnée dans le sens de la constitution d'un État est variable, comme on peut le constater. L'effort que doit consentir une société déterminée pour donner lieu à un État souverain directement issu d'elle-même est considérable. Il n'est pas vrai que cet effort conditionne son rapport à la culture. C'est le contraire qui est vrai. Car l'effort requis pour donner lieu à un État souverain distrait les énergies sociales d'un effort consenti en d'autres lieux. Il se peut que cet effort ne corresponde pas aux dispositions d'une société déterminée ou encore qu'il soit au-dessus de ses moyens. Chaque société peut résoudre d'une manière originale son rapport au politique. La voie de l'État souverain n'en est qu'une parmi d'autres. Celle-ci risque d'être inhibitrice et réductrice pour un grand nombre de sociétés. Il est donc d'innombrables rapports au contrat social possible. À chaque société de l'inventer. La capacité pour une société donnée d'inventer son rapport au politique en dehors de toute norme est une expression de la vitalité de sa culture, alors que l'effort de se plier à tout prix à la norme risque de stériliser et d'étouffer les potentialités culturelles d'une société.

* * *

« Car la question qui se trouve ici posée n'est pas uniquement celle de l'existence réelle d'une nation, mais bien plus, celle de *la valeur de cette nation et de la culture qui la constitue*. Nous estimons qu'il est faux et présomptueux de faire passer pour une culture nationale, au sens fort du mot, ce qui n'en est encore que l'essai, l'esquisse, l'ébauche ou l'anticipation. » (Le territoire imaginaire, p. 30)

Par valeur, nous entendons l'originalité, la singularité d'une culture, en quelque sorte la folie qui l'anime et la traverse. Il n'est pas nécessaire que tous les genres aient été illustrés par des tâcherons de service (que nous ayons « nos » poètes, « nos » romanciers, « nos » essayistes, etc.) Il se peut très bien que les oeuvres essentielles d'une culture ne se ramènent à aucun genre. Qu'elles subvertissent ou qu'elles excèdent les limites d'un genre. Par exemple, la folie qui s'exprime à travers les oeuvres de Réjean Ducharme est-elle réductible au genre « roman » ? Et que penser de cette folie qui a poussé les Français à faire la Révolution ou de celle qui a permis aux Juifs de vivre dispersés de par le monde durant des siècles sans pour autant dissoudre leur spécificité culturelle ? Cette conception « factuelle » d'une culture qui revient à constater qu'il y a des oeuvres dans tel ou tel domaine sans que soient interrogées non seulement la valeur mais la nécessité de ces oeuvres (entendue en son sens intérieur) est une conception d'épicier qui fait ses comptes à la fin d'une journée et qui dirait : « Voilà, nous avons vendu pour tant de tel produit aujourd'hui, maintenant nous sommes prêts pour la grande fête de l'Indépendance demain matin. » Or la singularité de la culture du Canada français se cherche toujours et n'existe qu'à l'état d'anticipation dans quelques oeuvres. Il faut développer ces anticipations en dehors de toute norme et dépister les fausses représentations qui pullulent dans tous les domaines. Ce n'est pas parce que tel universitaire qui s'ennuie décide de publier son roman que nous voici dotés d'un romancier.

* * *

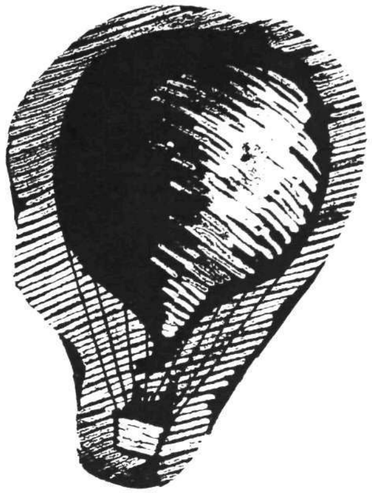
« Car il ne faut jamais oublier que le territoire réel n'est jamais que ce qu'on en fait et veut faire, qu'en ce sens il est toujours imaginaire, toujours plus vaste et plus large que les limites marquées par ses frontières. Or seuls des créateurs peuvent donner lieu à ce territoire imaginaire, des créateurs dans tous les domaines, politique, économique, littéraire, artistique, architectural, scientifique, philosophique, etc. C'est ce territoire qu'il importe de s'approprier, triomphant ainsi de toutes les représentations trop réelles. » (Le territoire imaginaire, p. 37)

« C'est dire que la question du génie se pose à l'individu là où le lien social lui fait défaut, ne lui est plus d'aucun secours, et l'ouvre à ce qui insiste en lui comme folie, cet indépassable trait distinctif, peut-être ce chiffre en quête duquel se trouve chaque individu au fil de sa psychanalyse intérieure, à travers ses rêves, ses fantasmes et ses illusions délirantes : ce point névralgique que la folie contourne et qu'elle dérobe tout à la fois, nous en dessaisissant au profit d'appareils de contrôle qui sont eux-mêmes au service des appareils de production. » (Le territoire imaginaire, p. 50)

Le créateur est toujours un déviant, c'est-à-dire un être défaillant par rapport à la norme. Mais il exprime la défaillance même de la société à laquelle il appartient. Cette défaillance est le lieu de sa folie, de la folie de sa société. C'est aussi le lieu du génie qui n'est ainsi que l'envers de cette défaillance, c'est-à-dire son expression positive ou son dépassement dans une oeuvre. C'est pourquoi aucune oeuvre vraiment créatrice n'est réductible à un genre même si elle traverse un genre. C'est dire également que l'expression créatrice, loin d'être portée par une quelconque normalité ou maturité politique, met en question le lien social lui-même et a fortiori toute forme de contrat social. Le créateur est d'abord celui par qui tout contrat se trouve brisé. Ce dont découle paradoxalement la singularité du rapport au contrat social d'une société donnée. Le créateur met à l'épreuve la société à laquelle il appartient, et de la capacité à soutenir cette épreuve sortiront à la fois la véritable force et la véritable singularité de cette société.

* * *

« Peut-être faut-il avoir le courage, à travers le déchiffrement de certains signes qui s'offrent à nous, d'inventer véritablement l'Amérique comme lieu réel, territoire privilégié d'expérimentation d'un nouveau type de civilisation fondé sur des valeurs non plus nationales, ni historiques, non plus ancrées en quelque transcendance abstraite et figée en tables immuables, mais plutôt issues de l'expérience sans cesse nouvelle que fait le corps des pulsions de toute nature qui le traversent. Si cette nouvelle civilisation est nécessairement en rupture avec la vieille civilisation européenne, c'est toutefois dans la mesure où elle en est le recommencement, la reconnaissance, conséquence pleinement tirée des ruptures et bouleversements qui, depuis deux siècles au moins, dérobent à la culture européenne son sol ancestral et historique. » (L'Amérique du Nord, p. 106)



L'Amérique, c'est d'abord l'idée qu'on s'en fait, distincte donc de toute les représentations instituées. Nous n'entendons pas par Amérique tel fait, qu'il s'agisse de la réalité continentale en tant que telle ou encore de quelque expression idéologique ou politique de cette réalité. L'idée d'Amérique est celle d'un lieu imaginaire d'expérimentations, de tentatives, d'écoulement, de fuite, de chasses, d'expéditions qui ne consent à aucune résorption, à aucune prise en charge de la part d'une normativité quelconque. Quoique Européens d'origine, nous sommes tous des Indiens. L'Amérique est le lieu du devenir-indien de l'Europe. Le coureur des bois exprime à merveille ce mouvement de transit d'un continent étouffé sous les archives et les codes vers une réalité vierge et nue qui est essentiellement celle du corps redécouvert, réintégré. Les tentatives de rétablir quelque vieille Europe en Amérique sont inspirées par une nostalgie impuissante qui est sans issue. Le projet d'indépendance nationale du Québec est l'exemple même d'une telle idée empruntée et donc déphasée. D'où cette incapacité de la réaliser, puisqu'elle est toujours mise en échec par des mouvements de non-conformité, de dérive, de fuite. Une incapacité de se fixer. Un refus de se sédentariser définitivement.

* * *

« Si la langue se trouve ainsi identifiée au contenu culturel européen au sein duquel elle se serait pendant longtemps développée, comment penser tous les effets impliqués par son déplacement en Amérique, et comment alors lui donner un nouvel essor ? Or notre hypothèse, conséquente avec la démarche de réflexion que nous avons suivie jusqu'ici, serait que ce déplacement aurait placé la langue en situation de rupture par rapport à son histoire européenne, et donc par rapport au contenu culturel qu'elle aurait été amenée à véhiculer. » (L'Amérique du Nord, pp. 110-111)

C'est l'idée de plasticité, donc de malléabilité (mais d'une malléabilité consentie et consciente) qui nous permet de penser un rapport à l'identité et notamment à l'identité linguistique qui ne soit ni fixe, ni défensif. La « contamination » linguistique n'implique pas la dissolution de la langue en tant que code, corpus de règles, entité syntaxique, mais plutôt un rapport à cette langue qui ne soit pas possessif ou relevant d'un quelconque esprit de propriété (« notre » langue qu'il faudrait préserver, protéger, etc.), soit un rapport ouvert, inspiré, c'est-à-dire en relation avec un insufflement du corps plutôt qu'avec un modèle de l'esprit. Le « problème » de la langue provient d'une fixation sur le modèle linguistique qui ne tient pas compte du rapport vivant qu'un corps entretient à cette langue. Une langue se sent avant de se concevoir ou encore ne se conçoit qu'à condition d'être sentie. L'apprentissage du code doit être mu par une inspiration, un souffle. En ce sens, il vient de lui-même à qui sait accorder l'effort de l'esprit à la tendance du corps. Le défaut des législations linguistiques (ces législations n'étant en réalité que la version moderne des campagnes traditionnelles de « bon parler français ») est de mettre l'accent sur la langue, le modèle, donc la contrainte, plutôt que sur la stimulation à l'expressivité. Encore là, la singularité de la culture s'affirme dans le rapport à la langue. Des oeuvres originales, en portant à l'expression un rapport potentiel à la langue, infléchissent et encouragent l'essor de celle-ci. En ce sens, la législation linguistique n'est pas la condition de l'expression culturelle. C'est l'expression culturelle qui, en stimulant un rapport original à la langue, en favorise la diffusion et l'expansion, rendant de la sorte inutile toute législation étatique. Dès lors, le rapport aux autres langues s'en trouve favorisé dans la mesure où la force d'attraction de la sienne propre s'est accrue. Or les législations rebutent et créent des réactions de défense, alors que la vivacité, le charme, la « spiritualité » du rapport entretenu par les membres d'un groupe social à leur langue séduisent et attirent.

* * *

« Il est ainsi paradoxal de constater que l'absence de système étatique favorise l'éclosion et la coexistence des différences linguistiques et culturelles, alors que la justification sans cesse invoquée par les États pour exercer ou accroître leur pouvoir se trouve être précisément la défense et l'illustration d'une différence linguistique ou culturelle. Cependant, la réalité nous apprend que l'État favorise la réduction des différences de langue et de culture en promouvant l'une d'entre elles qui devient ainsi le moyen dont il se sert pour réaliser l'homogénéité à laquelle il aspire à l'intérieur de ses frontières, pour renforcer son pouvoir. Ainsi l'État fait-il jouer son pouvoir en faveur d'une langue et d'une culture qu'il fait passer après-coup comme l'expression directe ou reflet achevé d'un territoire qu'il s'est préalablement approprié ou qu'il s'approprie du même mouvement. » (L'Amérique du Nord, pp. 118-119)

Rien n'est plus trompeur et dangereux en réalité qu'un État qui se pose en défenseur de la langue. Toute visée étatique est unifiante et homogénéisatrice. Si l'État s'intéresse à la langue, ce n'est jamais pour en promouvoir l'expression, c'est pour prévenir les fuites, la contamination, la contagion. Car tout État tend à réduire les différences, les différences linguistiques comme les autres. Il est du ressort de la société civile d'imposer à l'État la réalité linguistique de par sa vitalité propre et surtout de par la vitalité de ses créations dans tous les domaines. Or le seul avenir d'une langue, ses seules possibilités d'essor, se trouvent dans son rapport aux autres langues, spécialement dans une situation où les mouvements de migration et d'immigration sont nombreux : car ce n'est qu'en parvenant à séduire les autres langues et à détourner leurs usagers d'un repli sur elles qu'elle pourra accroître son importance aussi bien quant à son usage que quant à son « prestige », c'est-à-dire la valeur qu'on lui reconnaît. Les législations étatiques protègent le pouvoir d'une élite et la tutelle qu'elle cherche à exercer sur la société civile. Sous prétexte de défendre la langue, on impose un modèle qui en inhibe l'expansion naturelle du côté des autres langues.

La formation des États européens est allée de pair avec l'extinction des différences linguistiques et la réduction des échanges naturels entre ces différences. À l'inverse, les sociétés indiennes qui existaient en Amérique du Nord étaient à la fois caractérisées par l'absence de véritable pouvoir étatique et un haut degré de coexistence d'innombrables différences linguistiques et culturelles. Or la situation présente en Amérique du Nord est caractérisée par une tension contradictoire entre un mouvement d'unification et d'homogénéisation étatique sous l'égide d'une langue comme l'anglais aux États-Unis et une situation de prolifé-

NORMAND COUSINEAU

ration linguistique favorisée par le flux toujours constant, quoique réduit, d'immigration. Des oeuvres culturelles originales en prise sur le dynamisme réel de la société peuvent seules faire échec à l'entreprise étatique et permettre à cette tension de se maintenir.

* * *

« Or son[1] "rôle historique" (si l'on se réfère à celui d'autres élites nationales) devrait être de faire fonction d'instance médiatrice et formulatrice d'un désir étatique réel au sein de ce peuple. Or le seul désir étatique qu'elle formule, c'est le sien. Ce faisant, elle avoue son dessein de pouvoir et détourne d'autant la population de tout investissement énergétique en son sens et en sa faveur. Fondamentalement, c'est elle qui y perd, et d'abord son statut d'élite, puisqu'aussi bien, à la limite, elle n'est plus l'élite de personne et se voit vouée à rester sans statut. Son désespoir chronique ne s'explique pas autrement. Ni non plus la faible qualité des oeuvres culturelles qu'elle s'emploie toujours à produire malgré tout. Jamais ne lui vient à l'esprit que ce peuple n'est sans doute ni anormal, ni retardé, mais simplement singulier, vivant un désir de dispersion, que l'essor de la « société de consommation » ne fait qu'attiser encore plus, en lui offrant des possibilités inédites de dérive (télévision, téléphone, voyages, etc.) » (L'Amérique du Nord, p. 125)
« Si nous considérons la dynamique du rapport à l'État de la société canadienne-française, nous devons admettre qu'en refusant de résoudre le problème de l'État définitivement à l'avantage des libéraux ou des nationalistes, elle a fait un choix qui comporte sa rationalité propre. Et ce choix va dans le sens d'un certain refus du pouvoir, c'est-à-dire d'une résorption en une représentation étatique. » (L'Amérique du Nord, pp. 152-153)

L'on peut ainsi comprendre ce jeu de bascule qu'a toujours pratiqué la population entre libéraux et nationalistes. Les uns ne soupçonnent pas ou, s'ils la soupçonnent, n'assument ni ne comprennent vraiment la profondeur de ce qui fait la différence de la culture canadienne-française avec la culture anglo-américaine dominante. Ils la réduisent à une question de langue, elle-même entendue en un sens étroitement instrumental et fonctionnel. Les autres sont hantés par une nostalgie qui les porte toujours vers des idéologies de retour à... (aux origines, à la terre, à la France, à « nos » valeurs, etc.) et les incline, s'ils accèdent au pouvoir, dans le sens de politiques autoritaires et répressives (pour protéger et « sauver » la différence). Ni les uns ni les autres ne sont capables de cette attitude qui consisterait à affirmer et à vivre pleinement la différence tout en se maintenant dans un rapport ouvert à l'autre. Il leur manque cette « fierté » de la différence qui porte à séduire plutôt qu'à afficher une normalité abstraite et formelle ou encore à se replier dans une attitude peureuse et défensive à l'égard de l'extérieur. La conscience, mieux encore la compréhension pleine et entière du sens positif de la différence, fait encore défaut pour l'essentiel.

Cependant la « société civile », c'est-à-dire le peuple, manifeste dans ses comportements et ses attitudes un sens spontanément affirmatif de cette différence qui se manifeste dans sa tendance migratoire et « emprunteuse » : peuple explorateur, mobile, expérimentateur, « déménageur », déserteur. Mais son expression est matée et culpabilisée par « ses » élites qui, d'un côté, le rappellent au « sérieux » (celui des « affaires ») et à la maturité, et de l'autre, au sens des origines et des « valeurs », qu'il s'agisse de la langue, de la foi, etc.

* * *

« ...Ne retrouve-t-on pas dans toute société cette dualité entre la culture des intellectuels et la culture populaire ? Certes, mais on la retrouve rarement présente avec une telle acuité, et surtout, on retrouve rarement cette étrangeté radicale, qui confine à la schizophrénie, entre ces deux niveaux de culture. Mais justement, ce n'est pas tant la différence de niveau qui est en question, laquelle est à la fois inévitable et nécessaire, mais plutôt cette étrangeté qui correspond à des appréhensions du réel nettement contradictoires. Nous affirmons la nécessité d'une différence de niveau, mais nous pensons que celle-ci, au sein d'une société, doit correspondre à une même appréhension du réel, ou peut-être plus justement à une appréhension du même réel. Dans le cas du Canada français, cette appréhension du réel est radicalement différente, au point où justement il ne semble plus que ce soit le même réel qu'on appréhende. » (L'Amérique du Nord, pp. 155-156)
« Ce clivage est tel que toute prétention des élites intellectuelles à parler au nom du peuple s'en trouve du coup invalidée. Mais un problème se pose alors avec acuité : si la fonction sociale des intellectuels est de porter au niveau de la réflexion l'expérience singulière (si irrégulière fût-elle) d'une société donnée, c'est-à-dire d'un certain rapport au réel entretenu par les membres de cette société, à partir du moment où le réel des intellectuels se trouve coupé du réel vécu et appréhendé par les autres membres de la société, cette fonction ne peut plus s'exercer normalement, et, en conséquence, la singularité de cette expérience n'accède plus à la réflexion. Or, cette réflexion, ou transposition de l'expérience en une structure organisée de représentations et de concepts, est essentielle en ce qu'elle rend possible l'accession de cette singularité à l'universalité. » (L'Amérique du Nord, p. 156)

Les créateurs font partie de la société civile et devraient l'assumer complètement ; renonçant à toute « cléricature », ils devraient tendre à donner une forme, à produire une compréhension des attitudes et comportements spontanés de ceux avec qui ils vivent comme d'eux-mêmes, sans aucune visée « directive » ou répressive. En ce sens, ils devraient se tenir rigoureusement à l'écart de tout pouvoir comme l'ont compris la plupart des artistes dits « populaires ». Au lieu de cela, ils se tiennent entre eux, s'accordant mutuellement une reconnaissance de pure opportunité qu'ils sanctionnent en se décernant à eux-mêmes des prix dérisoires.

C'est tout le rapport au savoir et à la culture des intellectuels et des artistes qui est ici en question. On lorgne du côté du pouvoir, d'une normalisation étatique, pour la même raison qu'on reste inféodé à un modèle européen du rapport à la connaissance. Nos universitaires ne dépassent que fort rarement cette forme de connaissance qui s'exprime dans la thèse classique faite d'une synthèse des principaux commentaires. Les plus hautes expressions d'originalité consistent généralement à répéter quelques années après le dernier courant novateur venu d'Europe et parfois des États-Unis. On ne conçoit pas qu'il soit possible, à partir de notre situation propre (mais à condition de ne pas prendre cette situation comme un « donné », un « fait », mais plutôt comme un déséquilibre, une irrégularité génératrice de dynamisme) d'entrer en rapport avec les oeuvres de la tradition culturelle d'une manière inventive et originale. On craint son propre souffle, puisque c'est là que tout prend naissance et lorsqu'il se trouve qu'on a accédé à une certaine position de pouvoir à l'université ou ailleurs, on use de cette position, en réalité fondée essentiellement sur la capacité de répétition, pour faire taire les

tentatives d'expression qui peuvent s'essayer du côté des jeunes en particulier. Sous prétexte que ces tentatives sont encore informes, bredouillantes, cahotiques, ou simplement qu'elles sont naïves, innocentes, c'est-à-dire dépourvues d'affectation, on prend plaisir à les rabrouer, alors que justement autre chose se cherche qu'il relève précisément de l'intelligence et de la finesse du pédagogue d'aider à parvenir à une forme plus adéquate et plus achevée. Mais l'impuissance à créer des intellectuels, pédagogues ou autres, est telle qu'elle les porte à se méfier a priori de tout ce qui, ayant l'air irrégulier, pourrait bien ressembler à un début d'oeuvre originale.

Il faut être capable d'admettre d'emblée que, ne jouissant pas de siècles de tradition comme les nations européennes, à tenter de les imiter, de les copier, de les rattraper, nous nous plaçons dans la position de retardataires perpétuels. Mais le plus grave n'est pas encore que la plupart des intellectuels retardent parce qu'ils ont réussi à étouffer en eux cette irrégularité qui, peut-être, les habitait, mais bien que les jeunes se retrouvent sans guides réels, sans véritables maîtres qui, à l'affût du moindre désir d'expression, de la moindre singularité pourraient en indiquer l'intérêt et en souligner l'importance à ceux qui ne sont pas encore en mesure de le découvrir par eux-mêmes.

* * *

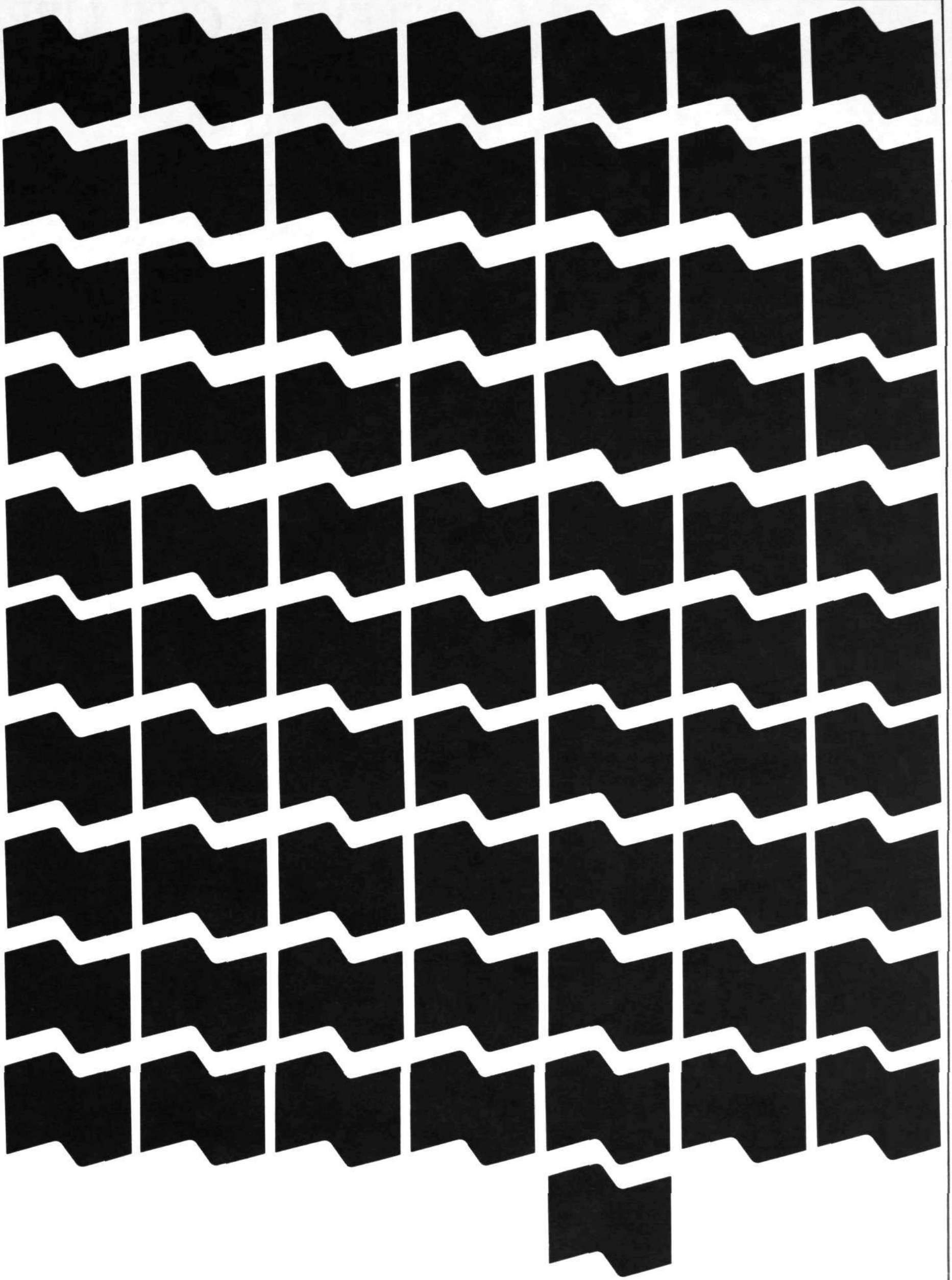
« Du point de vue du concept historique européen, l'abandon des Canadiens français par leur État peut être interprété comme un événement traumatisant, et l'échec à reconstituer un État à l'image de l'État originaire (l'État français) comme une aggravation de ce traumatisme. En d'autres termes, si l'on se place sur le plan psychique, l'abandon par le Père, premier traumatisme, se trouve aggravé par l'échec à restaurer par soi-même la paternité, son égide et sa tutelle rassurantes, second traumatisme. C'est ici précisément que l'histoire des Canadiens français se distingue de celle des Américains. Ceux-ci en effet, au prix d'une véritable lutte des générations, se révoltent contre le Père pour en prendre tout naturellement la place. Un nouvel État se constitue dont l'autorité ne le cède en rien au précédent. La lutte fraternelle elle-même qui s'ensuivra, soit la guerre de Sécession, ne fera que confirmer l'autorité et la légitimité d'un tel État. Or les Canadiens français, abandonnés par la métropole, échouent à se reprendre en mains par eux-mêmes. Il n'est plus dès lors d'autorité possible que celle exercée par la Mère en collusion avec ces pères eunuques et asexués que représente la caste des prêtres. En lieu et place d'une véritable autorité, s'institue la "mauvaise influence" de la Mère, soit une tutelle d'autant plus dégradante qu'elle ne tolère aucune révolte, aucune résistance, puisqu'elle s'exerce à travers le "bien" qu'elle répand et la gratitude à laquelle elle oblige : c'est la tutelle du médecin, ou plus précisément, de l'infirmière, sur son patient. Mais si jamais vient à se relâcher cette tutelle maternelle et maternisante, le souvenir du Père s'étant avec le temps peu à peu dissipé et le traumatisme s'étant atténué, émergera à la conscience de l'individu la réalité d'une société dépourvue d'instance paternelle, désormais livrée à elle-même, errante, migrante, sans pôle majeur d'identification, livrée donc à toutes les identifications possibles. Cette société se vivra sans frontières, puisqu'en réalité elle se concevra sans État. » (L'Amérique du Nord, pp. 167-168)
« Prendre acte de la discontinuité, vivre l'orphelinat, ce n'est donc ni rétablir le Père en sa puissance idéale, ni retourner à la Mère, en sa puissance imaginaire. Ce n'est ni parvenir à la maturité, ni régresser dans l'enfance. Ce n'est ni assumer l'Histoire, parvenir à l'État, ni retourner à la source, c'est-à-dire à la terre, à la Mère. C'est délier l'imaginaire de tout rapport de redevance au symbolique, oublier, en sachant qu'on oublie. Rompre en connaissance de cause et en toute conscience, récupérer pour soi la puissance de nomination, être père et mère tout à la fois d'un territoire vierge de toute identification préalable, lieu d'expérimentation de toutes les singularités orphelines, territoire largué, livré aux enfances improbables. Ce que nous avons appelé jusqu'ici le territoire imaginaire de la culture. » (L'Amérique du Nord, p. 174)

Si l'on se place du point de vue des sociétés historiques européennes ou du point de vue des États-Unis, l'expérience historique du Canada français apparaît marquée par un échec. Cet échec est aussi bien celui qui est dû à la conquête que celui, qui le redouble, de se constituer en société politique indépendante, lié à l'écrasement des rébellions de 1837-1838. Le nationalisme canadien-français qui s'est développé depuis, aussi bien dans sa version traditionnelle que dans sa version renouvelée des années 60, est une idéologie propre à certaines élites qui se sont reproduites sous des formes différentes à travers l'histoire, d'inspiration essentiellement nostalgique, visant à permettre à ces élites de retirer le maximum d'avantages d'une situation de dépendance qu'elles contribuent à entretenir en prétendant la dépasser essentiellement par le discours qui, en des versions différentes, reste toujours le même : la prise de conscience de « nos » valeurs, de « notre » histoire, c'est-à-dire la valorisation des origines d'une part, et, d'autre part, la référence à un « projet » de réappropriation de ces origines généralement nébuleux sur le plan pratique. C'est là le côté de la maternité, c'est-à-dire de l'oralité, du chant, en même temps que du retour à la terre : poètes, chansonniers, écrivains de tout acabit s'en font les porte-parole, les thuriféraires. En réalité, il s'agit toujours de masquer l'échec et de prétendre à son dépassement dans le discours. Par ailleurs, il y a tous ceux qui ne veulent pas voir ou ne veulent rien savoir d'un quelconque échec, qui font comme si nous étions comme les autres, les Américains surtout ou les Canadiens anglais ; dès lors, ils prônent le recours à un libéralisme d'autant plus abstrait qu'il n'a pas été pensé à partir des conditions singulières, c'est-à-dire historiques, propres à la société canadienne-française. La référence au droit dans son expression la plus formelle, aux affaires dans leur réalité la plus triviale, vise à occulter en le niant ce lieu de la sensibilité écorchée, de la conscience malheureuse dans lequel, en retour, puiseront à souhait mais pour l'exploiter et en tirer profit les chantres du pays et autres « intellectuels ». Tel nous paraît être le principe interne de ce jeu de bascule auquel se livrent depuis longtemps les Canadiens français dans le rapport qu'ils entretiennent à « leurs » élites.

Notre position consiste à dire qu'il y a eu échec, qu'on ne peut le contourner, qu'on doit le regarder en face, non pour s'y complaire, mais plutôt pour s'y enfoncer, l'ayant dégagé de tout regard culpabilisateur, et le transformer en puissance, c'est-à-dire en véritable expression. Nous croyons qu'il n'est de vraie puissance qu'issue d'une situation singulière pleinement assumée, qui, dès lors, n'est plus ni normale, ni anormale, mais simplement ce qu'elle est, réduite à ses traits propres. Il n'est d'échec que du point de vue d'un regard qui juge, mais ce regard existe, nous ne pouvons le nier. C'est pourquoi nous disons qu'il y a échec ; cependant, du même mouvement, nous affirmons qu'il n'y a pas d'autre voie pour y échapper que de faire complètement confiance à toutes les ressources rendues possibles par cette situation particulière. □

Note

1. Il est ici question du groupe social qui s'est constitué comme « élite nationale » au Canada français aussi bien dans sa version traditionnelle que moderne.



Première en importance au Québec, sixième en importance au Canada et présente sur la scène internationale aux États-Unis en Europe et en Asie, la Banque Nationale du Canada offre une gamme complète et intégrée de services financiers à l'ensemble de ses diverses clientèles.

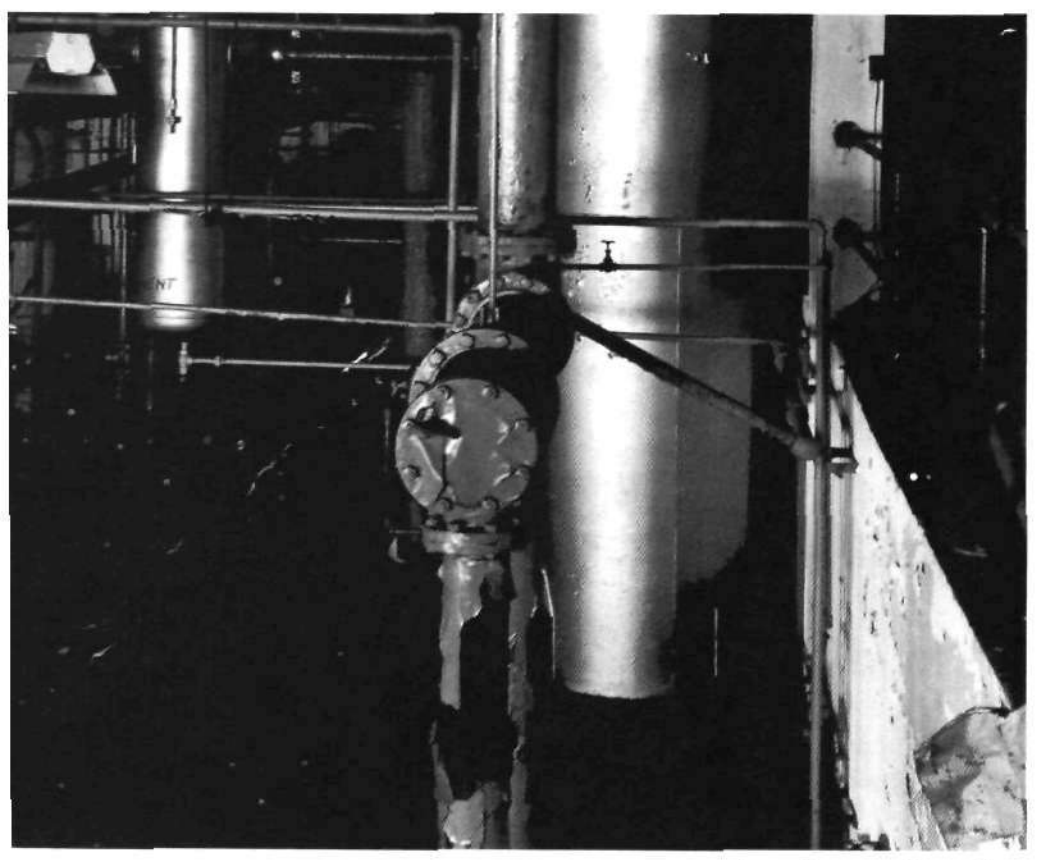
BANQUE NATIONALE DU CANADA

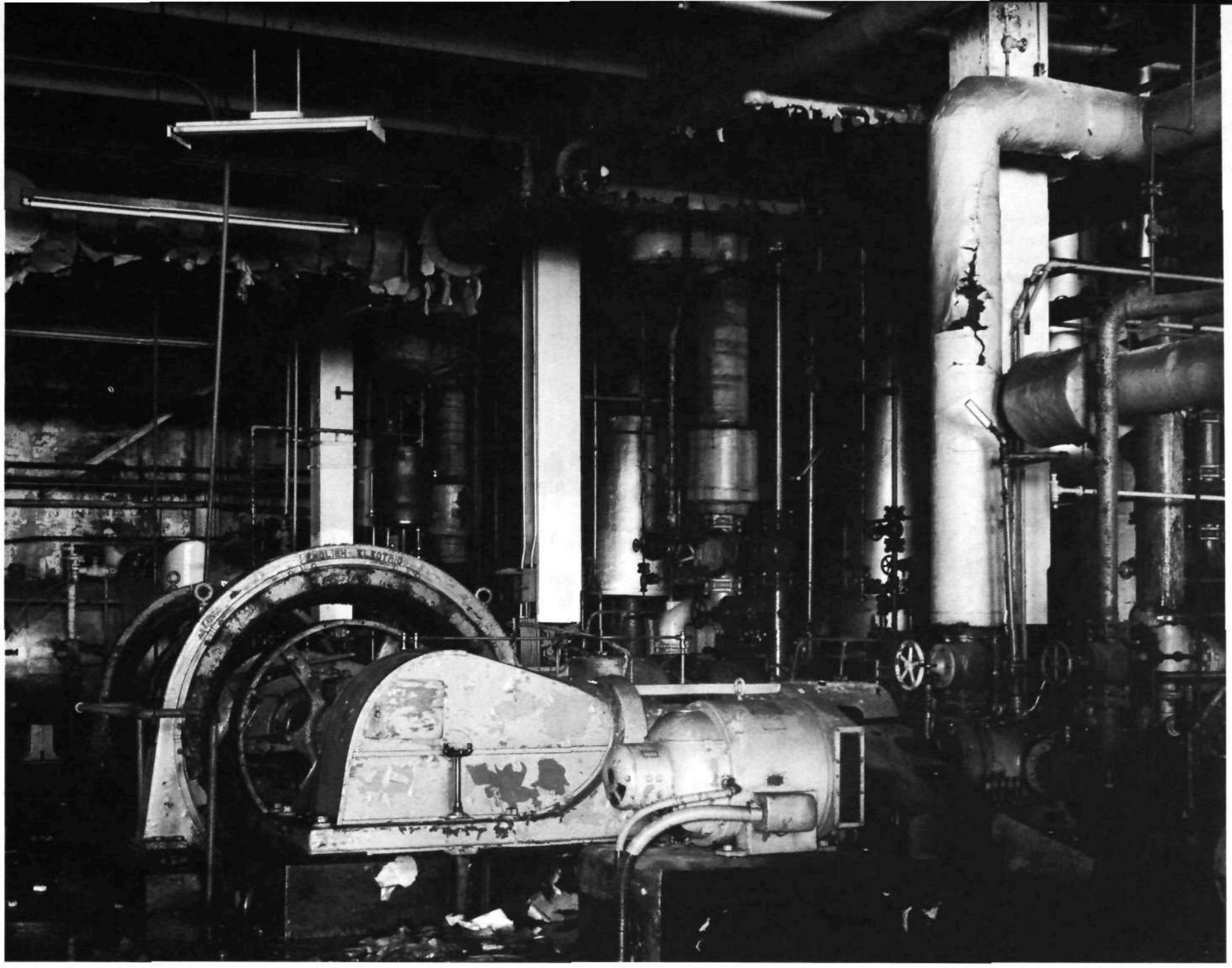
DE LA RELÈVE À CITÉ LIBRE
avatars du personnalisme au Québec

Christian Roy étudie l'histoire des idées à l'Université McGill

Christian Roy

Le triomphe de la modernité au XXe siècle n'est pas allé sans choc en retour. Avant de le phagocyter entièrement, elle a poussé l'homme occidental dans ses derniers retranchements, où résonnaient encore de faibles échos d'un autre son de cloche. Se sentant à la fois enfermé dans l'oubliette de son individualité et déporté dans une masse anonyme, il arriva à celui-ci de se crisper dans une ultime revendication de communauté humaine et de présence au monde. Maint totalitarisme en résulta, hybridation monstrueuse de la modernité et du désir d'en échapper. Certains intellectuels européens (notamment français), bien qu'animés par les mêmes aspirations profondes, ne furent pas dupes de ces fausses solutions ; ils cherchèrent hors des sentiers battus une issue à ce « monde sans âme », pour reprendre une expression lancée par l'un d'entre eux, Daniel-Rops. L'historien Jean-Louis Loubet del Bayle a consacré une importante étude à ces jeunes gens qu'il appelait « les non-conformistes des années trente », entendues comme la période de 1930 à 1934 [1]. L'influence de ces penseurs français fut déterminante dans ce que le politicologue André-J. Bélanger a désigné comme « le grand tournant de 1934-1936 » en sous-titre à son livre sur « l'apolitisme des idéologies québécoises » [2]. Le courant de pensée le plus substantiel de ces deux mouvements d'idées, celui qui constitua le lien entre eux, fut le personnalisme. Cette école de pensée, préfigurée en Allemagne par William Stern et Max Scheler et en France par Maritain et Berdyaev, fut élaborée parallèlement dans deux groupes fondés vers 1930 : celui animé par Arnaud Dandieu qui allait lancer la revue **L'Ordre Nouveau** en 1933, et celui animé par Emmanuel Mounier qui allait lancer la revue **Esprit** en 1932. Le premier, d'inspiration nietzschéenne, devait se perpétuer après la guerre dans le mouvement fédéraliste européen ; le second, d'inspiration chrétienne, devait se prolonger dans le progressisme catholique. Malgré une certaine rivalité due à ces différences de spiritualité, les deux ailes du mouvement personnaliste se rencontraient sur certains points fondamentaux. D'abord le primat de la personne sur l'individu, c'est-à-dire de l'homme intégré corps et âme à un milieu concret et limité et en même temps appelé à une communion le dépassant, sur l'Homme abstrait issu de l'idéologie des lumières, dépourvu de contexte et réduit à son plus petit dénominateur commun, soit à n'être plus que l'unité interchangeable d'un calcul quantitatif de puissance ; de même, son activité est modelée sur celle de la machine — répétitive et parcellaire, fondée sur l'efficacité matérielle, au mépris de l'exigence de créativité de la personne. En somme, il s'agit de rétablir la primauté du spirituel en l'homme et dans sa vie, que tendent à nier tous les systèmes dérivés de l'humanisme rationaliste de la Renaissance. À ceux-ci, le personnalisme voulut opposer l'« humanisme intégral » (Maritain) d'une « seconde Renaissance » (Mounier), ce « nouveau Moyen-Âge » (Berdyaev) qui pointait à l'horizon et dont la montée des collectivismes était censée être la maladroite préfiguration.





On imagine sans peine que cet appel à un nouveau Moyen-Âge a dû frapper des cordes sensibles dans une intelligentsia québécoise formée à l'école de l'abbé Groulx, pour qui la mission du Canada français était de préserver les valeurs de l'Ancien Régime. On ne saurait toutefois réduire à cette attitude traditionnelle de repli collectif devant la modernité les références médiévales de la revue personnaliste *La Relève*, lancée en 1934, dirigée par Robert Charbonneau et Paul Beaulieu, et qui compta parmi ses collaborateurs Hector de Saint-Denys Garneau, Roger Duhamel, Claude Hurtubise, Robert Élie et Guy Frégault. Ces jeunes gens en effet n'étaient pas animés par le réflexe de Bernard L'Hermite cherchant sa coquille auquel pouvait être ramené le discours nationaliste de l'époque. La référence à une collectivité mythique qu'il ne se serait agi que de réintégrer n'allait plus pour eux de soi ; plutôt, ils parlaient de l'intérieur même de la modernité, où ils se situaient de plain-pied, la ressentant comme une menace à leur intégrité personnelle et dans cette mesure d'abord comme une atteinte à celle de la patrie. Pour la première fois dans l'histoire des idées au Québec, un discours s'articulait explicitement autour du drame existentiel de l'homme moderne, dont la question nationale et le problème religieux n'étaient plus dès lors que des aspects particuliers.

Grâce à son inspiration catholique, le personnalisme servit de caution idéologique à nos intellectuels pour accéder ouvertement à la conscience personnelle. Cette dernière étant la condition de la littérature moderne, qui est fondée sur les particularités subjectives de l'individu dégagé du consensus médiéval, il n'est pas étonnant de retrouver parmi les collaborateurs de *La Relève* (qui, comme son modèle *Esprit*, faisait une grande place aux belles lettres) maint pionnier de notre littérature. Le cas de Saint-Denys Garneau, poète de la solitude mauvaise, est assez révélateur à cet égard, puisque celui-ci se fit l'interprète de l'angoisse de l'homme jeté dans une existence où il ne se retrouve plus, car l'appartenance y a perdu son évidence première et rassurante. Il est également significatif que *La Nouvelle Relève*, qui parut de 1942 à 1948, se soit cantonnée dans la littérature, refuge de la personne nouvellement découverte devant les responsabilités collectives envahissantes de l'époque ; c'est alors que des Réginald Boisvert, Gilles Hénault, Anne Hébert, peuvent y faire leurs premières armes. Toutefois, l'apport des écrivains québécois tendit à être submergé par les contributions de personnalistes français émigrés et en mal de tribune, tels Georges Bernanos, Jean Wahl, Gabriel Marcel, Daniel Rops et Jacques Maritain. (Ces deux derniers, ainsi que Mounier, avaient souvent contribué à *La Relève* d'avant-guerre ; ses animateurs avaient même à plusieurs reprises rencontré Maritain qui enseignait à Toronto.)

Les articles des écrivains français étaient naturellement beaucoup plus marqués par le conflit en cours, auquel par contre les collaborateurs québécois semblaient résolus à échapper. Leur besoin de se soustraire aux réflexes collectifs de retrait les avait paradoxalement amenés à se réfugier dans une tour d'ivoire. C'est déjà de ses hauteurs qu'ils avaient dans les années trente contemplé le désordre établi et prêché la révolution pour le balayer. Comme les personnalistes d'outre-mer, ils voulaient une révolution qui fût d'abord spirituelle ; avec Péguy, référence obligée de la plupart des personnalistes, ils arguaient que « la révolution sera morale ou ne sera pas ». Néanmoins, à la différence des personnalistes français, ils se bornaient à scruter la racine métaphysique et les linéaments métahistoriques de la révolution nécessaire, sans guère se poser la question des moyens d'action concrets et des changements institutionnels qui hantait leurs maîtres. Ils limitaient leurs ambitions à la conversion des consciences personnelles, au voeu pieux de leur communion dans un ordre nouveau défini en termes de hiérarchie organique, sans plus de détails. En pratique, leur politique rejoignait les idéologies ambiantes dans un corporatisme fondé sur la collaboration entre les classes, et ne remettait pas vraiment en question l'existence de ces dernières.

André-J. Bélanger estime caractéristique des idéologies québécoises ce manque de prise sur le social, auquel les groupes des années trente qu'il a étudiés avaient de timides velléités de remédier. Si les Québécois ont eu tant de difficulté à investir le social de leur pensée, c'est probablement que leur sens du sacré, au lieu d'imbiber la société jusqu'à s'y résoudre et à en faire la valeur de remplacement, ainsi qu'il arriva dans les autres pays d'Occident, fut gardé bien en mains pendant si longtemps par un clergé dont la Conquête avait fait la seule autorité légitime. La société définie concrètement en tant que paroisse et idéologiquement en termes de corps mystique national ne pouvait donner prise à une analyse de sa dynamique conflictuelle en régime capitaliste, puisqu'elle était encore perçue comme un tout organique. Le personnalisme, pourtant fondé sur la notion d'une telle unité organique à restaurer à même les individualités disjointes suscitées par le libéralisme, permit à de nouvelles générations de concevoir l'individu autrement qu'en termes de son appartenance collective, soit dans sa dimension à la fois universelle et personnelle. Cette philosophie élaborée en France en réaction contre l'individualisme libéral joua donc au Québec le rôle paradoxal de jardin d'acclimatation de la notion d'individu, qui reçut sous le beau nom de « personne » ce que Bélanger appellerait un « visa idéologique » du catholicisme.

La brèche ouverte dans les années trente à *La Relève* vers l'Homme universel et la conscience personnelle allait être enfoncée à *Cité Libre* vers l'Homme abstrait et l'autonomie individuelle, et ce, toujours sous la bannière du personnalisme. Celui-ci changea entre-temps de teneur à sa source. Sa recherche d'une politique « alternative » (comme on dirait aujourd'hui) avait amené plusieurs de ses tenants français et belges à flirter avec la Collaboration et certains groupes fascisants ; il en résulta un traumatisme qui poussa l'*Esprit* d'après-guerre dans les bras du communisme, et à l'asperger d'eau bénite dans l'espoir de le convertir. Par cette ouverture à gauche démesurée, la sanctification du progressisme le plus banal tendait à se substituer à la critique radicale de la modernité, sous prétexte d'assurer une présence en celle-ci. Un certain personnalisme-diffusion devint l'alibi du gauchisme chrétien ; c'est toutefois surtout comme cheval de Troie du libéralisme qu'il fut utilisé par une nouvelle génération de personnalistes du cru. Tel fut le destin de *Cité Libre*, creuset de l'idéologie d'un nouvel *establishment* libéral.

Gérard Pelletier fut l'animateur de la revue le plus marqué par la pensée de Mounier, geignant d'une inquiétude religieuse qui se traduisait comme chez son maître en une préoccupation ostentatoire du dialogue, de l'inclusion de l'adversaire dans sa quête, habile application intellectuelle de la tactique de la joue tendue. Il semble s'être agi pour lui d'opposer cette extrême souplesse au monolithisme de l'édifice idéologique sous Duplessis. Le souci de se démarquer de l'unanimité forcée du discours traditionnel, déjà présent à *La Relève*, devient l'obsession de *Cité Libre*. Se méfiant du sentimentalisme qui est le ciment de cette unanimité, on aura recours pour affirmer la liberté de la conscience individuelle à la glorification éperdue de ses facultés rationnelles, aux dépens de toutes les idées reçues de la collectivité.

C'est bien sûr chez Pierre Elliot Trudeau que ce trait caractéristique du citélibrisme apparaît le plus clairement. Dès son premier article pour la revue, il proclame la nécessité d'une « politique fonctionnelle » faisant table rase de nos tabous et superstitions pour ne plus admettre comme valables que les critères d'efficacité technique et de rentabilité dans l'édification et la gestion de la Cité libre. (Ce paradigme urbain est déjà en soi tout un programme dans le contexte de l'idéologie québécoise traditionnelle, avec son culte de la terre.) Trudeau y va déjà d'un éloge de la centralisation basé sur ces présupposés technocratiques. En 1962, il déclare dans un article sur le séparatisme intitulé « La nouvelle trahison des clercs » que la nation canadienne doit « exorciser » le nationalisme des communautés ethniques le constituant afin d'exister, et que si surgit alors un nationalisme canadien, il devra être exorcisé à son tour au profit de « quelque ordre supérieur », et ainsi de suite à l'infini. Cette méfiance maladive à l'égard de toute appartenance va bien au-delà de tout ce que le personnalisme avait pu prescrire de saine prudence à l'égard de tous les

grégarismes primaires. L'enracinement était à la base de sa doctrine politique, et Trudeau comme la plupart des citélibristes y est profondément allergique. Le donné ethnique et communautaire est ici quelque chose qui doit être surmonté, plutôt que pleinement assumé comme le voulait le personnalisme.

La société citélibriste est le lieu de rencontre de myriades d'individus claquemurés dans leurs particularités et calfeutrés contre toute communauté instinctive. Issue de l'amalgame de ces automates, cette société est étrangère à toute unité vivante ; elle se démonte comme une machine, et c'est ce que fait *Cité Libre* quand elle aborde les problèmes sociaux, qu'elle aborde ad hoc, de façon ponctuelle et strictement sectorielle. Certaines voix s'élèveront au sein même de l'équipe de *Cité Libre* pour contester cette vision des choses déniant toute réalité autonome à la vie collective (car *Cité Libre* démontrait au fond la même incapacité à penser le social que *La Relève* avant elle). Ainsi, Pierre Vallières rappellera l'essence communautaire de la Révolution personnaliste prêchée par Mounier, qui implique un changement radical des structures économiques et politiques acceptées par Trudeau et ses amis comme un donné (sans doute parce que, contrairement au donné culturel, celui-ci consacre la liberté étroitement individuelle qu'eux-mêmes recherchent en dehors d'une conscience collective dont ils n'arrivent plus à partager l'unanimité devenue factice).

L'exigence d'une révolution totale, pour l'établissement d'une communauté humaine en rupture de ban avec l'individualisme et le rationalisme, et fondée dans la violence spirituelle d'un acte de foi, d'une affirmation d'être, sera éventuellement reprise, dans la foulée de cette contestation interne à *Cité Libre*, par une autre revue qui ne lui doit pourtant rien : *Parti pris*. Cette revue du milieu des années soixante s'inspirait en principe d'un existentialisme mâtiné de freudo-marxisme ; mais il est clair qu'elle s'inscrivait dans la grande tradition du nationalisme québécois. Elle était néanmoins plus proche de l'inspiration première du personnalisme que la revue *Cité Libre*, qui s'était saisie de cette philosophie pour faire pièce au nationalisme, et l'avait en fait complètement trahie. Même si *La Relève* (celle d'avant-guerre tout au moins) en était restée dans le droit fil, elle ne contribua pas moins à cette profonde ironie du destin du personnalisme au Québec. Elle l'accueillit comme un moyen de confronter ce qu'il y avait d'essentiel dans nos valeurs traditionnelles à la déchéance existentielle du monde moderne avec lequel elles étaient trop souvent compromises. Mais il fallait pour ce faire accéder à la claire conscience personnelle de notre situation. Dans la mesure où le personnalisme a aidé notre intelligentsia à y parvenir, il a aussi introduit le loup dans la bergerie. Grâce à lui, la notion d'individu put s'insinuer sous le couvert de la personne dans un consensus qui était en train d'éclater. Le personnalisme ne fut en définitive qu'une vaseline qui permit à l'individualisme libéral de se glisser plus facilement dans des consciences catholiques prévenues contre lui. Il s'en était voulu l'antidote, il en fut le vecteur. Il s'est ainsi fondu dans la trame de cette modernité qu'il tentait de dépasser, et dont de telles récupérations sont le tissu même. □

Notes

1. Jean-Louis Loubet del Bayle. **Les non-conformistes des années trente. Une tentative de renouvellement de la vie politique française**. Paris, Éditions du Seuil, 1968.
2. André-J. Bélanger. **L'apolitisme des idéologies québécoises. Le grand tournant de 1934-1936**. Québec, Les Presses de l'Université Laval, « Histoire et sociologie de la culture » 7, 1974. C'est surtout sur cet ouvrage qu'est basé le présent article, ainsi que sur un autre du même auteur : **Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement : La Relève, La JEC, Cité Libre, Parti Pris**. Montréal, Hurtubise HMH, « Sciences de l'homme et humanisme » 8, 1977. Il convient également de mentionner les contributions de Gilles Marcotte (« Les années trente : de Monseigneur Camille à **La Relève** ») et de Robert Vigneault (« Essayistes d'une Cité (plus inquiète que) libre ») au dossier sur l'essai québécois contemporain du numéro du printemps 1980 (vol. V, n° 3) de la revue **Voix et images**.

Et la chouette, familière des Écritures,
Parle, telle une femme confuse dans les cités détruites.
Hölderlin, Le Vatican (Trad. Georges Leroux)

Les tâches de la pensée aujourd'hui

autour de la revue « Sédiments »

Dario de Facendis

Les sciences humaines et la philosophie, ainsi que la littérature, traversent une crise comme jamais auparavant elles en avaient connu (elles qui pourtant n'avaient évolué que dans et par la crise, la seule et véritable, qu'on appelle « Histoire »). Cette crise, totalisante et totalitaire dans ce qu'elle a d'indépassable, n'est pas un accident de parcours. Elle n'est pas la manifestation d'une aporie parmi tant d'autres, devant laquelle la pensée serait obligée de revenir sur ses pas pour la mettre à distance, la réintroduire comme donnée dialectique de la réflexion et l'utiliser ainsi pour une synthèse supérieure du sens. Même les recours dialectiques semblent épuisés devant une aporie qui se donnerait comme l'indépassable aboutissement du parcours dialectique. Ainsi la boucle serait bouclée : la pensée dialectique retrouverait aujourd'hui sa réalité première et originaire qui, selon Giorgio Colli, était non pas de résoudre les problèmes qu'elle-même sollicitait, mais de montrer l'impossibilité de toute réponse non aporétique à une quelconque question. Le nihilisme des origines se manifesterait ainsi dans le nihilisme de la fin (fin de la métaphysique, fin de son histoire et de l'Histoire), après que toutes les tentatives de le transformer, de le résoudre aurait échoué. Ceci signifierait que la réalité, le tout, se dévoilerait (après le retournement de l'exorcisme hégelien) comme TOTALITÉ INSENSÉE. Devant une telle perspective, la pensée (sa tradition philosophique, humaniste, voire critique) ne pourrait plus se poser en ANTAGONISTE devant la marche dans et par l'absurde que l'histoire semble être, de plus en plus et ce depuis Platon. En effet, entre le nihilisme des origines et celui de la fin, quelque chose aurait été épuisé : le recours de la pensée critique à un quelconque ailleurs, transcendant d'abord, immanent ensuite, qui aurait pu poser entre la réalité et elle-même la médiation d'une quelconque ALTÉRITÉ. En effet, la pensée ne peut être critique que si elle est ÉTHIQUE — si elle pose comme son fondement indépassable la médiation de l'Altérité. Celle-ci serait la possibilité que QUELQUE CHOSE ÉCHAPPE À LA RÉALITÉ, quelque chose de l'ordre du SENS et qui n'est rien d'autre que la capacité de *juger* la réalité par rapport à des valeurs qui lui seraient transcendantes.

Mais, justement, dans la situation qui est la nôtre, où la réalité semble avoir tout avalé, ne laissant de possible que sa reproduction infinie, où toute altérité aurait été détruite par l'anthropie bourgeoise (P.P. Pasolini), la pensée critique ne peut en appeler, pour répondre au problème vital qui lui est posé, à ce qui, d'emblée, pose problème.

Ce à quoi la pensée critique se trouve confrontée, et ce à quoi elle essaye de survivre, sont le retrait même de l'Altérité — et, donc, de l'éthique.

Ceci provoque au sein de la philosophie et des sciences humaines un effet dévastateur qui se manifeste aujourd'hui au niveau même du travail du concept. En effet, ce qu'on nomme pensée critique, résultat d'une confrontation millénaire entre éthique et réalité, ne peut pas se passer de son épaisseur historique qui dans les concepts se sédimentait de façon dynamique dans cet « entretien infini » qu'est l'histoire de la pensée.

Or, cela même est en crise dans l'impossibilité de « nommer », d'utiliser les concepts arrachés par la pensée à la réalité — la « trace » linguistique de la médiation de l'altérité — et qui, encore hier, résistait tant bien que mal à l'érosion. Ainsi il n'y a rien de plus terrible pour la pensée que d'être confrontée à son aphasie face à ce qu'elle voudrait nommer.

Pour le philosophe, par exemple, il devient de plus en plus difficile d'utiliser des concepts portant de la métaphysique : celui de l'Être contraposé au Néant ; celui de l'Essence vis-à-vis de l'Apparence. Ces contrapositions ou bien semblent s'être vidées de sens ou bien se présentent renversées dans un monde où l'Être n'apparaît plus que comme épiphénomène du Néant, et où l'Apparence devient le seul lieu où une quelconque Essence puisse se manifester négativement, dans l'autonomie délirante du SIGNE (ce qu'on nomme post-modernité).

De la même façon, le sociologue n'arrive plus à articuler son discours devant l'abolition (virtuelle) de son objet : la société.

En fait on ne peut penser celle-ci que comme le lieu de la discontinuité : entre « peuple » et « pouvoir », entre « état » et « société civique », entre « individu » et « collectivité ».

Aujourd'hui, l'homologation totalitaire (P.P. Pasolini) que le pouvoir fait subir à nos sociétés, détruit systématiquement toute médiation entre les différents niveaux de réalité qui seuls garderaient au concept de « société » sa valeur épistémologique et son épaisseur anthropologique (humaine).

Ainsi les concepts fondamentaux de la sociologie tendent à se vider de leur sens : celui de « peuple », (« ce sauvage au coeur de la société », comme disait Tolstoï) devient

impraticable ; on lui substitue celui terrible de « masse », inerte fonction d'un espace qu'on ne peut plus appeler social (il n'y a d'espace social que là où le DÉSIR du sujet fait obstacle au processus des « appareils », tandis que là où il y a « masse » il n'y a que le désir de l'appareil lui-même.)

De la même façon, le sujet privé d'une quelconque réalité « en soi », ne peut que se rabattre dans le pur « pour soi » qui devient, justement, la parfaite simultanéité de son désir et des conditions de reproduction du « système ».

On pourrait continuer à dresser la liste de ce qui a ainsi sombré du concept à l'impensable.

La tâche (vitale et désespérée) de la pensée aujourd'hui est d'affronter cet impensable, de faire la lumière — comme *disait Adorno — sur le contexte d'aveuglement. De re*poser, après la chute des systèmes et des fétiches idéologiques, la question du sens de l'Altérité comme indépassable fondement éthique de la pensée critique.

* * *

C'est à cette tâche que semble vouloir contribuer la *revue « SÉDIMENTS », publiée par Hurtubise HMH et dirigée* par Georges Leroux et Michel Van Schendel.

Il faut d'abord signaler qu'elle se présente comme « un recueil annuel d'écriture et de réflexion ».

« Pour Georges Leroux [1] ce choix est très significatif :

> « Nous ne voulons pas une périodicité trop rapide. On veut sortir une fois par année avec des textes substantiels. Sans le besoin de courir après les commandes. On prend le temps d'une articulation, d'un "dépôt" de la réflexion. »

Autre chose très importante la volonté manifeste de « déterritorialiser » la pensée, l'ouvrir au-delà des bornes académiques et disciplinaires qui l'étouffent depuis trop longtemps.

Encore plus importante apparaît la volonté d'un rapport vivant entre littérature et philosophie, rapport banni et occulté dans la philosophie québécoise, surtout aujourd'hui.

« J'aimerais — dit Georges Leroux — voir surgir une sollicitation mutuelle entre littérature et philosophie ». Il s'agit là d'une urgence. En fait « si on les rapproche on peut faire éclater les limites où l'une et l'autre sont obligées ; si on les sépare, chacune est renvoyée à sa propre impuissance. »

Ceci m'apparaît décisif : non seulement parce qu'il est grand temps que les philosophes se mettent à l'écoute des poètes, comme jadis les invitait Bachelard, mais parce qu'il est vital pour la philosophie (mais cela vaut aussi bien pour *les sciences humaines) de faire coïncider le travail de l'écri*ture et celui de la réflexion, pour permettre ainsi à la pensée critique de se réapproprier la langue comme *expressivité* et non pas de la rabattre dans l'instrumentalité fétichiste et mortifère.

Cela inviterait la philosophie et les sciences humaines *à se sortir des fausses certitudes, sédimentées dans leur lan*gage sans vie, sans joie, pour réintroduire, dans la *lettre* même du texte, la discontinuité vitale que le sujet entretient avec « son » objet, que le réel impose au langage, et que le désir creuse dans le sujet. Seulement ainsi la pensée peut faire surgir en elle l'altérité — ce qui ne doit ni ne peut être soumis à la loi grammaticale, à la taxinomie qui impose au langage le rôle d'homologateur, son rôle répressif.

D'autre part, une sollicitation philosophique permettrait à la littérature (moderne et post-moderne) de ne pas subir, à l'infini, la destinée nihiliste de la métaphysique. Cela pourrait, peut-être, faire prendre conscience à l'écrivain que vouloir faire coïncider l'autonomie du langage et l'effacement du sujet (forcément illusoire), au lieu de faire surgir le désir, manifeste le cadavre.

Dans le premier numéro de la revue la sollicitation mutuelle entre littérature et philosophie est perceptible dans la partie « Traces, alluvions » (il y a trois rubriques : « Bloc », « Mouvements », et « Traces »).

Elle commence par une traduction du poème d'Hölderlin, Le Vatican, et elle est due à Georges Leroux. Je conseille, d'ailleurs, de la confronter avec celle de Gustave Round dans la Pléiade pour démontrer de quelle façon le « regard philosophique » de Leroux « sollicite » la traduction. Ainsi, par exemple, si G. Round traduit « Garder Dieu dans sa distincte Pureté (...) », G. Leroux donne « Garder Dieu pur et dans LA DIFFÉRENCE »...

Il y a ensuite le texte « Sentier critiques-Fragments » *de Michel Van Schendel que, malheureusement, je n'ai pas* compris. (J'avoue cela même si je sais, d'après Pasolini, qu'un « critique » n'a pas le droit de ne pas « comprendre », à moins de se taire...) Il me semble que c'est là un texte où la sollicitation mutuelle entre littérature et philosophie se donne dans une sorte d'éclatement où la parole, prise entre épiphanie de quelque chose qui reste obscur et l'effondrement de quelque chose qui devait être clair, se retrouve dans une impasse. Mais les impasses ne sont pas inutiles si elles permettent de sonder ce qui nous sollicite *du côté de l'absolu... quel qu'il soit...*

Le texte de Marc Turgeon « L'Il désert » pose d'emblée la question qui est aujourd'hui vitale pour la pensée/écriture critique : « Comment dois-je solliciter ce chaos qui me tient comme au bord d'un abîme ? » La « naïveté », ici, fait poser cette question à Dieu lui-même, un Dieu pris de *cafard (à cause de l'absence de l'homme ?) Il y a dans ce* texte une « naïveté » précieuse.

Enfin il y a le texte surprenant et superbe de Marie José Thériault sur la calligraphie arabe « Lâme-Alèfe, le lieu de la réunion ». Ce texte clôt la revue par la phrase « Le Lâme-Alèfe qui rythme l'écriture est fait du souffle même d'Allah et restera à tout jamais impénétrable ».

Ce qui nous renvoit à la première partie de la revue « Bloc », et ce de façon critique. En fait la phrase citée sur le « souffle d'Allah » (que j'interprète comme métaphore) indique une dimension de la langue, vivante et irrécupérable, qui est la chose la plus précieuse à défendre, puisqu'en elle seule se préserve la possibilité qu'ici, maintenant, l'ailleurs se donne comme possible, « ouverture par où l'étrangeté de l'objet se dévoile en fraternité manifeste ».

Ce qu'il y a de problématique et de contestable dans les textes du « Bloc », c'est qu'ils tendent vers une théorie du langage où celui-ci ne serait envisageable que comme pratique idéologique, comme « sédiment » du travail meurtrier du pouvoir. Il est sans doute légitime d'explorer cette dimension réelle, trop réelle, du langage. Mais il faudrait toujours, quand on veut sonder l'obscène, de se souvenir qu'« à trop regarder dans l'abîme, l'abîme finit par ancrer son regard en nous. » Que cela advienne peut encore être utile (même si le prix est peut-être trop grand à payer pour celui à qui ça arrive), si un tel ancrage du regard de l'abîme dans le sujet se manifestait en celui-ci par la révolte, le désespoir, la folie (Nietzsche est ici le modèle). Mais cela est particulièrement atroce quand le sujet se met à distance face à ce qu'il appelle à parler à sa place par le recours à la froideur du *regard « scientifique »*, de l'*« objectivité »*, du « réalisme ».

Pour revenir aux textes du « Bloc », ceux qui ouvrent la revue, signés l'un par André Turmel et l'autre par Jean-Guy Meurnier, ils me paraissent les plus faibles. En fait, sous le couvert de l'analyse du discours ils réduisent le langage au pur réflexe idéologique et ce faisant vouent leur propre langue à la même fonction. D'ailleurs cela n'est possible qu'en confondant fatalement l'ordre symbolique avec la production idéologique. Si on ne voit pas la différence radicale entre l'un et l'autre alors on renonce à comprendre quoi que ce soit à la réalité de l'être humain et à son rapport fissuré au réel par la médiation du langage.

Mais en réalité c'est toute cette partie qui est en retard par rapport au projet de la revue, qui est, comme le dit Georges Leroux « d'identifier les traces du passage des grandes idéologies turbulentes des XIXe et XXe siècles. Retracer, à la base, le passage de la métaphysique dans notre époque et ce dans un moment où la philosophie a épuisé son caractère prophétique. Dans une perspective nord-américaine où on assiste au triomphalisme de la philosophie positiviste et néo-positiviste, il y a renonciation absolue à toute recherche du sens. Il faut dresser le bilan de *ce qu'il reste quand le sens a été perdu. Il faut affronter* cela. »

Ce retard peut s'expliquer par le fait que le « Bloc » recueille des textes d'un colloque tenu à Montréal en 1979 et voués à cette discipline aujourd'hui agonisante qui est l'analyse du discours.

Il est significatif que le seul texte « contemporain », celui de Jean-Jacques Courtine « Chroniques de l'oubli ordinaire » propose un retour critique sur ce qui en 1979 se donnait comme « certitude de l'idéologie ». C'est un texte émouvant dans son effort à penser « une différence à soi qui ne soit pas un reniement. »

En fait on se renie soi-même quand, dans la rigidité idéologique, on ne voit plus que sans différence à soi-même le sujet rêve à sa propre abolition (et à celle de tout objet sur lequel il porterait le regard.)

Il faut signaler aussi le beau texte de Françoise Gaillard « Totaliser ou ne pas totaliser : sur Foucault » où on démontre qu'à porter un regard critique sur les « monstres sacrés » on les aide à être un peu moins monstrueux.

Dans « Mouvements », intéressant le texte de Jean-Paul Brodeur sur Hobbes, Spinoza et la question des pouvoirs *discrétionnaires de l'État. C'est bon de* voir qu'un problème si actuel soit mis en une perspective de « longue durée », en montrant que, même pour des problèmes d'actualité, on peut avoir recours au travail de la pensée sédimentée dans des penseurs du XVIIe siècle.

Le problème de ce texte est dans l'hypothèse (qui le sous-tend) : « que *l'État n'est que le nom d'une fiction légi*timante, qui double en parallèle le chaos des institutions (...) et dont la seule pesanteur est celle d'un texte juridiquement institué. »

Il faut prendre garde à des réponses qui escamotent en elles-mêmes les questions qui surgissent. En fait si on se demandait ce qu'est une « FICTION LÉGITIMANTE » et de quoi pèse « la pesanteur d'un texte juridiquement ins-

► 24

Viva Vice Versa !

ILLUSTRATION : DANIEL SYLVESTRE

EXPOSITION-BÉNÉFICE

oeuvres des illustrateurs de Vice Versa

DU 17 FÉVRIER AU 4 MARS 1987

Agence d'art
TAILLEFER, COTE-BURNHAM

3981 St-Laurent, suite 202, Montréal
287-9010

ouvert de 12 h à 18 h tous les jours de l'exposition

17 FÉVRIER

Vernissage/lancement du n° 17
à partir de 17 h

Percussion et guitare : JEAN-YVES OLOKO
copie gratuite
entrée : 7 $

Les vins TREBBIANO et MONTEPULCIANO
sont une gracieuseté de la maison
CASAL THAULERO distribuée par Montalvin inc.

4 MARS

Conférence sur « L'art et les affaires »
17 h 30
Invités : Artiste et experts
internationaux
entrée :10 $ (Réservations : 287-9010)

Vente aux enchères publique
20 h
Commissaire-priseur : IEGOR DE ST-HIPPOLYTE

La Strategia della tensione

La strategia della tensione. (*or, how Pontius becomes conscious of the mind behind the Red Brigades*)

Arrogant men arrived, winced, their so thought power lost, and approved quietly my doings—the feared eclipse, the small up risings did not occur. Orders were drawn, *fringuellino*, as the lips last twitched the body be moved. *Oh, si*, mine was a public burden indeed by decree of plebiscite democracy.

So a voice—a rumour always blooms, mark my words, where stones reject all other seeds—circulates that someone has seen, someone has heard, someone the martyr has walked through the streets of man, and once again has blessed impervious to the law of a common den.

Non perder fede, certainly seasons have their course; soon the ghost shall have recourse to a fall of news: the body is not here, but, and fair to say it, truth had wrapped him in myrrh; do admit a last subtle touch to modify a legend (already spread and sung), the caravan is now heading east—shall we say retracing an initial voyage? *Attori!* it was a horrible sight for sure: the belly wobbled in the breeze, the fruit corpulence greater still (perhaps the retained air); he was after all a most punctilious man. Some appointed biographer will have to omit the part where the wood cracked under the strain.

Let us say that lately he had almost lost his human weight gaining heaven's strength. Embellish it a bit more, *amico*, do draw from his sempiternal smile a contracted grin, *viver è far d'arte*. Most important, before the last breath do put a phrase, a father awash in his hands: the peasants have not eaten much lately. And do paint me with hands nervous and hidden by my back.

Rome wants to create a future for itself, already the dogs are at her gate; what better plan, you must admit our strategists far sighted (wiser than I publicize), than to have a new empire founded on conversion? *Vieni*, let us to prayers Paul, that it may succeed!

William Anselmi

The author teaches Italian literature at the University of Ottawa.

PHILIPPE BÉHA

LE DROIT·LECLERC

Division de Groupe UniMédia Inc.

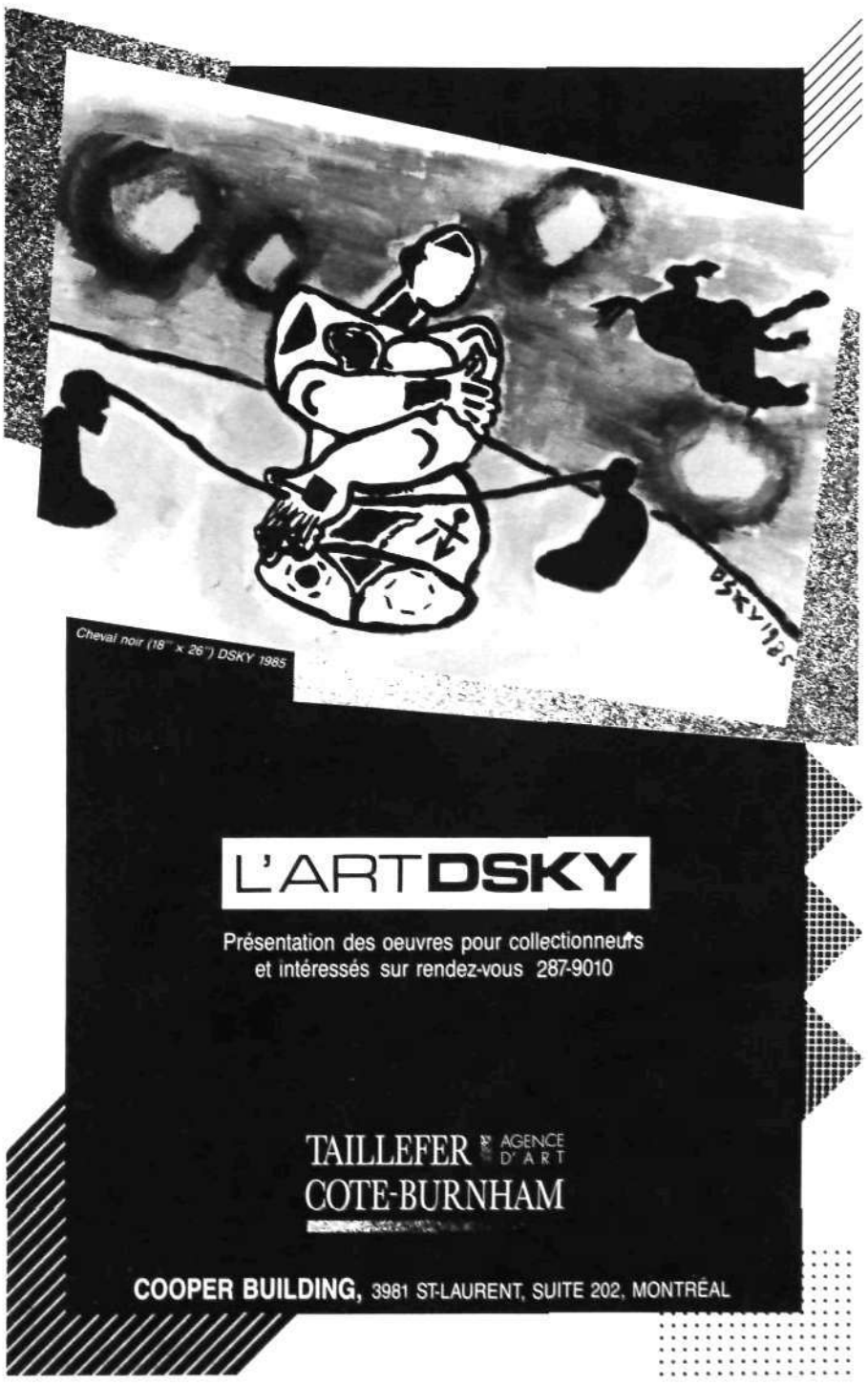
Imprimeurs Tél.: (613) 560-2778

375, rue Rideau, Ottawa, Canada K1N 5Y7

Le numéro 18 de Vice Versa sera consacré à

Éros et ses métamorphoses

Comment penser l'Éros et le discours amoureux dans notre monde éclaté ?



L'effet d'exil

Robert Berrouet-Oriol

Troublant paradoxe, le quasi-silence de l'institution littéraire québécoise qui, depuis février 1986, n'a pas cru opportun d'accueillir la *passionnante quête* de Jean Jonassaint [1] au coeur des écritures migrantes. Paradoxe ou effet d'exil du champ littéraire québécois ? Rien n'est moins sûr... *Effet d'exil* [2], peut être, puisqu'a priori il n'est pas évident que la mémoire du Québec contemporain soit *déjà*, pour les créateurs et les lectorats québécois, une mémoire métisse, habitée par *l'ailleurs mineur* [3]. À l'exil historique des sujets porteurs de ces mémoires métisses fait écho, presqu'en solo, l'effet d'exil des pratiques textuelles migrantes, en terre-Québec. Troublant paradoxe, cette réflexion induite par la faible réception québécoise du livre de Jean Jonassaint, co-fondateur de *Dérives*, première revue transculturelle du Québec, et « l'un des principaux artisans de la fondation de l'Association des éditeurs de périodiques culturels québécois (AEPCQ) dont il assuma la présidence de 1979 à 1982 ». L'ENJEU, ICI *CULTUREL ET POLITIQUE*, EST BIEN LA CAPACITÉ DU CHAMP LITTÉRAIRE QUÉBÉCOIS D'ACCUEILLIR L'AUTRE VOIX, LES VOIX D'ICI, VENUES D'AILLEURS, ET, SURTOUT, D'ASSUMER À VISIÈRE LEVÉE QU'IL EST TRAVAILLÉ, TRANSVERSALEMENT, PAR DES VOIX MÉTISSES.

Plusieurs éléments de réflexion contribuent à circonscrire cet enjeu :

— aujourd'hui, le champ littéraire québécois, son histoire, sont de plus en plus informés par l'intense circulation fantasmatique entre les voix migrantes (voix d'ici, voix d'ailleurs, voix interpellant l'ailleurs) au coeur même du procès institutionnel d'écriture : plurielle, la littérature québécoise contemporaine est encore en train de faire le deuil du discours identitaire univoque et myope.

— le lecteur attentif et critique conviendra que le champ littéraire québécois — des ultra-nationalistes aux formalistes dogmatiques — est trop souvent l'otage et le lieu-fétiche des discours littéraires cosmétiques et ethnocentriques. (Voir, par exemple, les propos fascinants d'Hubert Aquin au sujet des immigrants...) Aujourd'hui, les porteurs de ces discours doivent s'interroger sur la marginalisation des voix d'ici, venues d'ailleurs : rendre compte des pratiques de quarantaine, d'amnésie et de surdité éditoriales.

— les effets de ces pratiques institutionnelles héritées de « l'idéologie de conservation » du Québec rural, idéologie centripète qui, dans ses manifestations actuelles, veille au maintien du pouvoir des instances de légitimation dans l'institution textuelle.

Le quasi-silence de l'institution littéraire québécoise, depuis la parution du livre de Jean Jonassaint, est *culturel et politique* en ce qu'il dépasse, largement, le factuel d'une publication. De fait, *il signe un autre lieu* :

— les rapports entre l'écriture migrante et le champ littéraire québécois ; entre les écrivains venus d'ailleurs (et qui produisent au Québec) et ledit champ ; entre les lectorats québécois et les écrivains provenant d'espaces culturels différents. Il désigne donc, ce quasi-silence, l'incontournable questionnement du *procès de réception* des écritures migrantes et des écritures métisses *dans l'institution textuelle* québécoise. Et, moment du procès à ne pas sous-estimer, le mode d'insertion des écrivains venus d'ailleurs dans le champ littéraire québécois.

Effet d'exil du champ littéraire québécois : *culturelle et politique*, la marginalisation des voix migrantes et des voix métisses traverse des lieux et témoigne d'une certaine dynamique. Elle s'exprime dans le lourd silence de plusieurs éditeurs face aux voix migrantes et métisses. Elle s'exprime aussi, à travers quelques fissures, dans la voix parfois singulière de certains créateurs tenant haut le pavé des revues de ladite « avant-garde » littéraire. Elle est, de plus en plus, démystifiée par la variété des voix accueillies par *Moébius*, et elle trouve sa plus forte mise à mort dans la pratique éditoriale de *Dérives*, dans le positionnement transculturel de *Vice Versa*, et dans la politique éditoriale de l'éditeur montréalais *Guernica*.

Ici, lire ce deuil à travers *Le pouvoir des mots, les maux du pouvoir*.

La quête, celle de Jean Jonassaint, est un moment important de ce deuil et elle nous interpelle. En terre-Québec, *Le pouvoir des mots, les maux du pouvoir* nous livre le parcours fort complexe du « roman haïtien en diaspora, ses conditions de production et de réception » [4], et nous introduit aux « procès d'écriture en terre d'exil ».

En jeu, ici, le culturel et le politique.

Le livre de Jean Jonassaint se laisse investir avec joie. Le lecteur accompagne l'auteur au midi des voix migrantes et constate que le titre, fort révélateur, fait un clin d'oeil amical au brillant essai de Jean-Marc Lemelin [5].

Dans son avant-propos, Jean Jonassaint nous confie la genèse de son livre, sa méthode de travail, l'objet de sa démarche. D'emblée, le lecteur retiendra la posture inaugurale de la quête : « la plupart des romans dits haïtiens de 1970 à 1980 étaient produits (écrits et/ou publiés) en Amérique du Nord » [6]. À la fois anthologie critique, recueil d'entrevues, document de référence inédit, le livre se divise en quatre chapitres, clôturés par un après-propos, lui-même suivi d'une excellente bibliographie. Chaque chapitre couvre un lieu réel d'insertion des romanciers d'origine haïtienne : les espaces africain, québécois, états-unien, français. L'ensemble du parcours (présentation des romanciers, entrevues, extraits de romans) est convoqué par l'après-propos. Séquence où Jean Jonassaint, après avoir interrogé les romanciers, donne la pleine mesure de ses intuitions, valide ses hypothèses, et présente le profil statistique de la production littéraire « haïtienne » en diaspora. Pareille architecture, construite avec *rigueur*, laisse pourtant filtrer l'amitié ou la sympathie, sans complaisance, sans écart du regard critique.

En ces espaces de la diaspora, pour qui, pourquoi et comment écrit-on [7], demande Jean Jonassaint aux romanciers. Multiple, différent, similaire, douloureux, approximatif, l'effet d'exil de ces voix migrantes se dérobe — se dé-robe — ainsi :

— *La nominalisation* (au sens de : donner un nom, dire la signifiance) *du procès d'écriture*, chez la plupart des écrivains interrogés, se révèle bipolaire :

a) elle est hyper-présence de l'île-mémoire, qui fonde et régit la manière, l'espace romanesque, et informe les registres scripturaux traditionnels, pré-modernes et modernes [8]. Peu de romanciers se démarquent nettement de la clôture insulaire.

b) elle traduit une obscure dualité quant aux langues travaillées (cf. l'hégémonie du français, les commandes éditoriales implicites ou explicites, commerciales ou exotiques, dont la langue créole fait les frais à titre de doublure identitaire), et quant aux lectorats insulaires ou diasporiques fictifs, réels ou désirés. Dualité qui doit affronter l'appétence des éditeurs, notamment européens et québécois, pour les produits littéraires exotiques, magiques, commercialisables à la Garcia Marquez... — (Extrême tension des écritures voulant se singulariser, de façon légitime, et qui doivent compter avec les silences et la « commande » institutionnelle...) — Dualité qui, enfin, dans la pratique d'une

écriture *outre-mère*, semble interdire aux écrivains de l'exil d'arpenter le par-delà du discours identitaire schizoïde et la fiction scripturale libérée des passeports et des territoires-fétiche ; ou, encore, qui semble oblitérer les possibles d'un rapport différent, ouvert, à l'originelle mémoire.

L'effet d'exil des écritures migrantes : le livre de Jean Jonassaint, qui alimente cette réflexion, nous introduit donc singulièrement dans les champs littéraires haïtien, québécois, états-unien, africain, français. Il est, ainsi, regard et questionnement d'une production littéraire « mineure »[2] qui, dans ses discours sur elle-même, comme au stade du miroir, se nourrit au mythe fondateur : le territoire de la mémoire, l'île originelle. Mais les écrivains interrogés, ayant produit ou publié leurs romans au Québec semblent n'avoir pas encore compris que ce territoire-mémoire est, désormais, partie prenante de la mémoire du Québec contemporain.

À décoder, davantage, l'effet d'exil des écritures migrantes et métisses dans le champ littéraire québécois. Quelques hypothèses, fragmentaires.

En revendiquant l'appartenance au mythe fondateur de l'acte d'écrire — l'île, son histoire, son pseudo-lectorat — *l'écrivain d'origine haïtienne conforte, malgré lui, la vision* et les pratiques institutionnelles d'exclusion du champ littéraire québécois. Sa production, riche, variée, inédite parfois, travaillée par l'appartenance au mythe fondateur, ne fréquente pas les lieux de légitimation du pouvoir littéraire au Québec : sauf exception commerciale, elle en est exclue par les détenteurs et occupants desdits lieux.

D'autre part, une production littéraire dite « haïtienne », se développant au Québec, peut difficilement, aujourd'hui, être « reconnue » : sa reconnaissance impliquerait, dans l'institution textuelle, l'accueil des voix de l'« Autre », le droit à l'altérité et au partage fructueux des mémoires plurielles. Or, l'accueil des voix migrantes, des voix métisses, est un lieu subversif, capable de piéger « l'idéologie de conservation » du Québec rural encore présente dans notre inconscient collectif, capable de démystifier les discours institutionnels cosmétiques.

De plus, les écrivains dits « haïtiens », oeuvrant en diaspora, se positionnent, presque tous, de façon nettement ambiguë dans les champs littéraires auxquels ils devraient appartenir. Exil dans le lieu de production textuelle. Exil des voix métisses. Exil du champ littéraire qui, souvent, n'est pas interpellé par ces écrivains. Exil-humus.

Plusieurs romanciers, dans cette incontournable quête de Jean Jonassaint, nous proposent une réflexion articulée, attachante, ouverte : Émile Ollivier, Jean-Claude Charles, Anthony Phelps. À travers leur vision d'argile de l'errance[9], « la traversée de plusieurs espaces historiques »[10].

Qu'est-ce à dire ?

Il n'est pas exclu que nous assisterons, au cours des prochaines années, à un repositionnement du champ littéraire *québécois travaillé par l'écriture migrante et l'écriture* métisse. Aussi, il importe d'accorder la meilleure attention à l'émergence d'écritures qui, labourées ici et ailleurs, seront celles des sujets migrants, de l'imaginaire migrant, des parcours migrants, celles de l'errance, de *l'errance en soi*[11], de la non-identification.

Deuil, exil, transculture. Des temps forts qui questionnent, traversent et piègent certain discours de l'institution textuelle. Le magnifique livre de Jean Jonassaint, le quasi-silence qui l'entoure, participent de ce procès. De cette tension qui alimente notre réflexion et notre pratique, ne rien attendre que la vigilante démesure de la passion de lire et d'écrire, en terre-Québec, espace dont la mémoire, déjà, est métisse. □

Notes

1. Jean Jonassaint : *Le pouvoir des mots, les maux du pouvoir*, L'Arcantère/les Presses de l'Université de Montréal, éditeurs, Paris/Montréal, 1986. Quasi-silence, dis-je, fissuré par l'intelligent article de Jean-François Chassay (cf. *Spirale*, n° 62, juin 1986). D'autres « papiers » méritent la meilleure attention : celui de Ronald Sutherland, dans le *Globe and Mail* du 4 juin 1986 ; celui de Amina Saïd, dans *Baraka*, n° 9, Paris, juin 1986 ; celui de Yannick Lahens, dans *Le Nouvelliste*, Haïti, mai 1986 ; celui de Bernard Magnier, dans *La Quinzaine littéraire* du 14 avril 1986 ; celui de *l'Agence France-Presse*, dans l'édition espagnole du 1er mars 1986.

2. *Effet d'exil* : posture apatride des écritures métisses et des écritures migrantes qui, dans le champ littéraire québécois, signe le rapport au double déracinement du sujet écrivant venu d'ailleurs ; quarantaine feutrée des pratiques textuelles migrantes et métisses dans l'institution littéraire québécoise. Cet effet d'exil est contourné lorsque l'institution littéraire décide de jouer la carte-*marketing* d'une écriture migrante moyenne capable de répondre à une certaine « commande » institutionnelle privilégiant, entre autres, le genre Harlequin, ou encore lorsqu'une écriture migrante, produite au Québec, est très positivement accueillie par l'édition parisienne. L'examen — critique et statistique — de la réception des productions littéraires migrantes et métisses par les éditeurs et les revues du Québec pourrait illustrer, en toute rigueur, les mécanismes *actuels* de l'effet d'exil du champ littéraire québécois. Mais le lecteur attentif conviendra que l'*Omertà* éditoriale québécoise, quelque fois fissurée avec intelligence par certains critiques, interdit au chercheur l'examen des données ayant trait à la réception des productions littéraires migrantes et métisses : à notre connaissance, aucune étude portant sur ce procès de réception n'a fait l'objet d'une publication. L'enjeu, ici, *est déjà politique* : *un tel examen, une telle réflexion, ne peuvent que remettre en question* et piéger les mécanismes de légitimation du pouvoir symbolique/politique dans l'institution textuelle québécoise. Il importe, par ailleurs, de ne pas perdre de vue l'éventuelle adéquation entre la capacité du Québec moderne d'assumer pleinement ses mémoires culturelles et la capacité du champ littéraire québécois d'assumer la lente mais sûre émergence des écritures migrantes et métisses. Cette éventuelle adéquation pourrait fort bien nous renseigner sur le *réel actuel*, identifiable, des rapports sociaux au Québec.

3. « Mineur », au sens où l'entend Pierre Bertrand dans *Transmigrations*, cf *Vice Versa*, n° 16, octobre-novembre 1986, p. 28.

4. Jean Jonassaint, *ibidem*, pp. 11-12.

5. Jean-Marc Lemelin : *Le pouvoir de la grammaire, la grammaire du pouvoir*, éd. Ponctuations, 1985.

6. Jean Jonassaint : *ibidem*, p. 9.

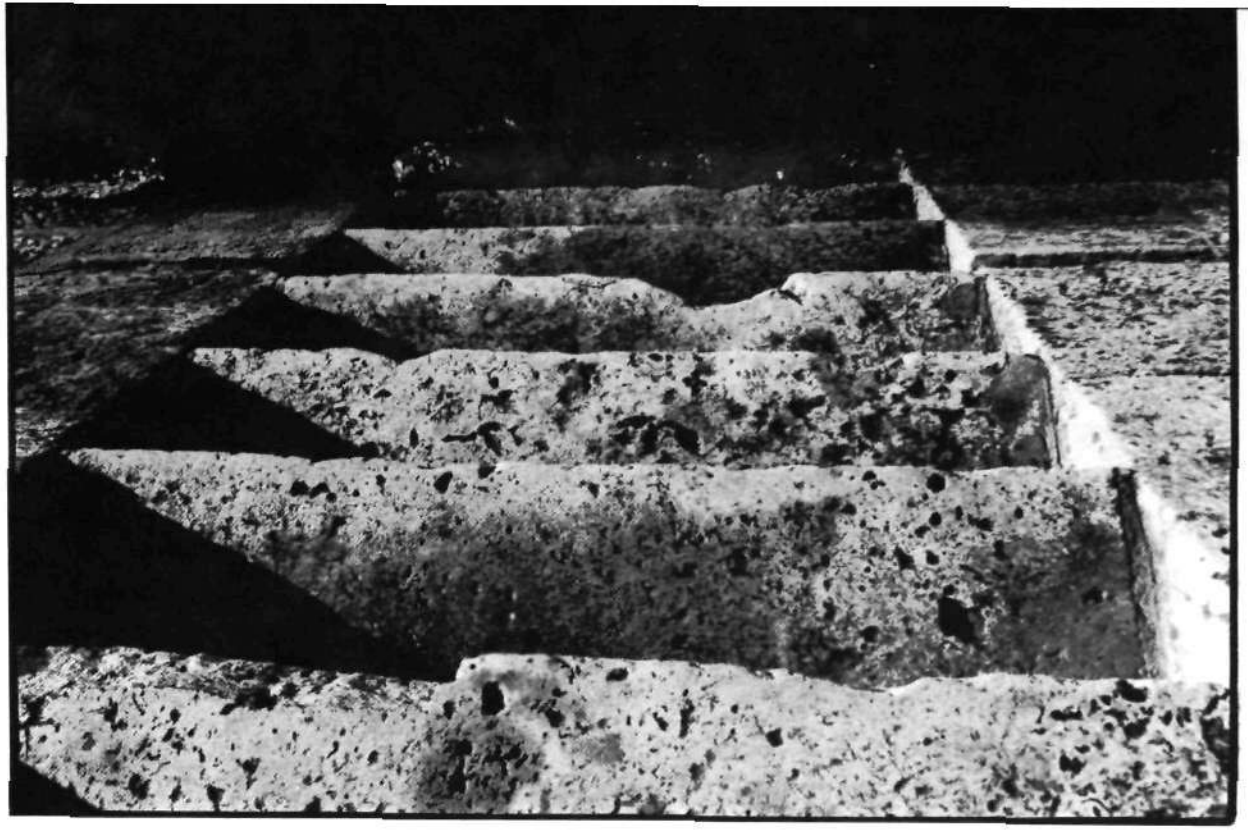
7. *idem*, p. 12.

8. *idem*, p. 251.

9. *idem*, p. 86.

10. *idem*, p. 168.

11. Joël Des Rosiers : *Métropolis opéra*, manuscrit, Montréal, octobre 1986.



Cherchez le politique dans le roman, en vous fatiguant

Sherry Simon

L'auteure est co-directrice de la revue « Spirale » et professeure de traduction littéraire à l'Université Concordia

Le politique intervient dans le roman essentiellement de deux façons : comme un champ problématisé (les meilleurs exemples récents sont féministes : *Cassandre* de Christa Wolf, *La fille de Burger* de Nadine Gordimer, avatars tous les deux du *Carnet d'or* de Doris Lessing) ou comme un gadget racoleur (l'exemple pervers parmi tous : *La Constellation du cygne* de Yolande Villemaire où l'Holocauste et la Deuxième guerre mondiale sont utilisés uniquement pour leur valeur dramatique. Entre ces pôles il y a un espace ludique où l'intertexte politique sert de repère culturel, clin d'oeil au lecteur averti. C'est le cas, en apparence, du *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer*, roman à succès de Dany Laferrière. Le discours militant anti-colonialiste est mobilisé à la seule fin de devenir son contraire parodique, de servir de contexte parodique à une recherche identitaire sans passion. Serait-ce justement la négation du politique qui a fait de ce livre *nègre* un best-seller québécois ? En fait ce roman décontracté, facile même à plusieurs égards, joue à fond sur des réseaux intertextuels divers et complexes. Mais, et on pouvait s'en douter, le procédé n'est pas innocent. C'est dans le jeu d'une accumulation proprement excessive (qui va du jazz au Koran, du Isaza à la nbj, de Freud à Carole Laure, des Panthères Noires à Hubert Aquin) que se révèlent à la fois la culture fragmentée du « Nègre métropolitain » et un regard complice vers le lecteur québécois.

Un créneau sur le marché identitaire

Dany Laferrière et son roman sont arrivés à point nommé sur la scène culturelle québécoise. Dans la brèche transculturelle préparée par la loi 101 et les premières productions d'auteurs haïtiens et italiens, le marché était fin prêt pour un livre affichant bien ses couleurs et son irrévérence. Le livre devient un best-seller et son auteur une présence fréquente à la télévision. Après les années de refus, le Québec semble faire sienne la culture de la différence.

Mais de quelle différence s'agit-il ? Derrière l'humour du livre (si on réussit à faire abstraction de son machisme impénitent), son ton désinvolte, l'astuce qui permet au narrateur de construire des théories et de les voir démolir par la remarque incisive d'un personnage, subsiste un malaise de lecture. Quel rapport y a-t-il entre le contexte québécois (abondamment et même excessivement signalé par des références aux clubs, rues, quartiers, universités, etc. de Montréal) et cette guerre entre Nègres et Blancs qui se présente sous la forme de la drague fantasmatique entre Nègres et Blanches ? En fait le roman semble se dérouler au-delà du contexte québécois dans un espace culturel à la fois insituable par sa langue et surtout américain par ses références intertextuelles.

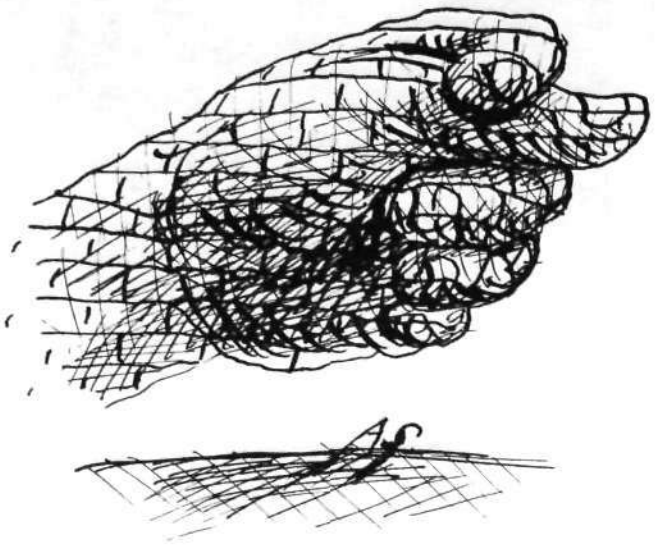
D'entrée de jeu le récit construit un réseau d'appartenances qui marque son étrangeté : le Koran, Freud, le jazz et la littérature américaine (dans sa variante macho surtout). Ces références culturelles acquièrent un exotisme supplémentaire du fait de leur appropriation par le Nègre. Les allusions à la réalité culturelle québécoise restent presque exclusivement géographiques : bars, restaurants, surtout, bien que Hubert Aquin, Carole Laure et la nbj font des apparitions momentanées. Il résulte de ce foisonnement de références (qui va s'accentuant jusqu'à la fin du roman) une impression d'incohérence radicale. Le roman se déroulant dans un décor montréalais vit surtout d'allégeances littéraires américaines. On se rend compte que cette disparité fondamentale décrit très bien la situation d'exil que vit celui que Laferrière nomme (avec référence à Émile Ollivier) le « Nègre métropolitain ». Sa culture ne peut être qu'un ramassis de références acquises le long de son exil : la culture est effectivement déterritorialisée.

Pour ce qui est des références explicitement politiques, cependant, il y a une autre sorte d'incohérence. Que font

► 32

Autour du mythe de la grève

Javier García Méndez est journaliste radiophonique et membre du comité de rédaction de la revue Dérives. Il a publié Espejos abominables. À propósito de la escritura de Borges (1984) et El ser social del texto literario (1985). Récemment il publiait un essai en collaboration avec Arturo Penón « Le bandonéon depuis le tango »



Javier Garcia Méndez

« Il y a encore des hommes pour qui la grève est un *scandale* : c'est-à-dire non pas seulement une erreur, un désordre ou un délit mais un crime moral, une action intolérable qui trouble à leurs yeux la Nature. » Ces propos proviennent de l'une des *Mythologies* de Barthes ; ils ont donc été tenus en France voilà trente ans. Mais ils pourraient être répétés parmi nous, sans rien perdre de leur vénérable actualité, chaque fois qu'une grève des cols bleus, des infirmières ou des travailleurs du transport en commun déclenche dans les journaux une alluvion d'éditoriaux, billets, et lettres des lecteurs. Insinuerais-je que les mythes de bien des Québécois souffrent d'un retard de trois décennies par rapport à ceux des petits bourgeois français ? Absolument pas. Je rappellerai même, comme preuve du contraire, le pitoyable spectacle donné cet automne à Montréal par M. Yves Montand : le visiteur français arpentait la ville en croyant étaler à droite et à gauche une pensée originale, sans soupçonner que son auditoire avait déjà entendu il y a bien des années, de la bouche de l'un des siens, M. Réal Caouette, des vérités construites sur les mêmes enthymèmes. Le rappel de la pertinence hic et nunc des propos de Barthes vise plutôt à mettre en relief le fait que, au-delà de leurs particularités locales, les mythes petits bourgeois portent l'empreinte d'une universalité d'ordre historique. Barthes signale dans la suite du texte cité que le langage des lecteurs du *Figaro* face à la grève date de la Restauration et en exprime la mentalité profonde. De la Restauration, c'est-à-dire d'une période historique où se trouve déjà constituée une configuration sociale spécifique, plus précisément celle des sociétés caractérisées par les rapports de production capitalistes. Si on accepte que ces rapports sont communs à la France surgie du traité de Fontainebleau et au Québec post-référendaire et que, selon la formule classique, « le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie sociale, politique et intellectuelle dans son ensemble », on ne s'étonnera pas devant la stabilité d'un certain langage dans des énoncés que séparent un océan et un siècle et demi. « L'étroitesse et l'exclusivisme nationaux deviennent de jour en jour plus impossibles », proclame une autre formule classique qui, publiée en février 1848, vaut encore aujourd'hui, aujourd'hui plus qu'alors, aussi bien pour la production littéraire que pour la production discursive quotidienne. C'est ce que nous confirment jour après jour tant de gens à Rome et à Rio, à Dakar et à Dallas, à Montevideo et à Montréal, qui, face à une grève, se consacrent furieusement à la production des mêmes propositions, avec la même conviction d'être originaux et d'avoir des « opinions personnelles ».

Partout la même causalité « directe, mécanique, computable », la même rationalité « linéaire, étroite, fondée sur une correspondance pour ainsi dire numérique des causes et des effets » (Barthes). Dans un endroit comme dans les autres, la même impossibilité de saisir la complexité d'un réseau de facteurs et de déterminations et la même nécessité de réduire le trouble réel à un schéma où se retrouve enfin cette causalité rudimentaire rendant le monde compréhensible : le gréviste fait violence à l'usager. D'un lieu à l'autre cette rassurante opposition d'essences qui, pour reprendre encore les termes de Barthes, constitue le monde en théâtre.

Mais malgré la stabilité de son schéma, la pièce que l'on écrit n'est pas partout la même. D'un endroit à l'autre, le gréviste et l'usager changent, ainsi que leur drame. Car personnages et situations varient selon des inflexions qui renvoient à des conditions matérielles d'existence diverses, à des degrés précis dans le développement de forces productives et à une pluralité de corrélations de forces entre les classes, mais aussi à des structurations spécifiques de la réalité, à des systèmes de valeurs distincts, à des imaginaires différents, à des mémoires du monde à épaisseur propre, bref à toutes les déterminations faisant le caractère unique d'une circonstance culturelle. Il s'agit là d'un vaste champ dont quelques parcelles, qui se chevauchent parfois mais jamais ne se confondent, ont été explorées avec des bonheurs divers. S'y retrouvent l'agglomérat chaotique d'expériences et de traditions que Gramsci nomme *sens commun*, le complexe système d'effets et déterminations disparates que sont l'éthos et l'habitus de classe selon Bourdieu, le tissu serré de représentations, manières, styles, etc. que Fossaert appelle *discours social commun*. Tout cela donne de la densité aux schémas « mythiques » (au sens du jeune Barthes), doublant leur relative universalité d'un caractère unique et intransférable. Tout cela fait en sorte que le mythe parle une culture politique singulière.

Le prisme étatique

Pendant la dernière grève dans les transports en commun de Montréal, celle d'octobre-novembre 1984, un grand quotidien montréalais consacre au sujet un éditorial titré : « Le public est de nouveau otage ». L'opposition du gréviste à l'usager, on le sait, n'a, ici comme ailleurs, rien d'original. Cette opposition est toutefois significativement modulée par une métaphore situant le drame universel dans une isotopie spécifique, celle du terrorisme politique. Un glissement léger mais lourd de conséquences s'est produit, qui change le travailleur en séquestrateur. Le même effet est obtenu dans un autre éditorial du même journal, consacré à la grève en général et, surtout, aux grèves dans le secteur hospitalier. La procédure n'est pas cette fois-ci la métaphorisation mais l'amalgame rhétorique : « [...] je n'accepte pas que l'on fasse des grèves sur le dos des innocents. Pas plus que je n'admets le terrorisme [...] ». La convergence sémantique indique une communauté de tendance, sinon stylistique du moins thématique, chez les deux dramaturges. Ils partagent une sorte de prisme qui déplace le phénomène, le déconstruit et le reconstruit à un autre plan. Nul autre prisme n'est exprimé dans la vue d'un lecteur qui, à peu près au même moment, écrit à un journal au nom d'une association de malades : « Cette prise en otages des malades est d'autant plus monstrueuse [...] ».

Étant donné ces correspondances, il n'est pas surprenant que les trois intervenants aient recours au même type de surenchère, l'un parlant de barbarie, un autre de sauvagerie, le troisième d'anarchie. Rien de surprenant non plus

dans le fait que leurs énoncés coïncident également dans le moment où ils croient trouver la solution au problème dont ils traitent. Et la solution, bien évidemment, ne peut être moins radicale que les méfaits attribués aux accusés. Selon l'un des éditorialistes, qui parle de « colonels syndicaux » et pour qui « toute grève est une forme de guerre », il faut « supprimer le droit de grève dans les hôpitaux » ; selon l'autre, l'attitude syndicale « ne peut qu'encourager le gouvernement à adopter une ligne plus dure et à considérer les relations de travail dans le secteur public comme une zone de combat » ; d'après la lettre du lecteur, « le gouvernement du Québec aurait intérêt à s'inspirer de la politique de fermeté de l'Ontario [...] ».

Ligne dure, fermeté. Les mêmes mots reviennent constamment sous la plume de ceux qui, pour se représenter la grève, ont recours à des images outrées où le débrayage prend l'allure d'une guerre ou d'un acte terroriste et dont les solutions font entendre un inquiétant bruit de bottes. Ce langage jure avec le discours officiel du libéralisme modernisateur, technocratique, qui ne cesse de parler de tolérance, de négociation, de conciliation. Les appels à la fermeté renvoient plutôt à une configuration du pouvoir qui, comme celle du régime duplessiste, ne se soucie guère des apparences modernes. Il y a donc, dans ce langage, une sorte d'archaïsme discursif, voire même la nostalgie d'une époque où l'autorité n'occultait pas la main de fer avec laquelle elle opérait l'effacement des contradictions et où le monde donnait à lire son harmonie dans la parole simple et transparente d'un chef pour qui les formes démocratiques étaient d'un superflu obscène : « Je considère comme un des attributs fondamentaux d'un bon professeur le respect des lois et de l'autorité. Nous verrons à ce que les salaires et pensions ne soient payés qu'aux bons professeurs. Les professeurs n'ont pas le droit de faire la grève ni en vertu des lois humaines, ni en vertu du droit naturel. »

Le prisme religieux

De nos jours, les demandes de fermeté peuvent toutefois se passer d'une mise en scène catastrophique. De fait, elles sont parfois formulées avec des manières mieux adaptées au discours officiel actuel. C'est le cas, par exemple, d'une lettre de lecteur publiée en novembre 1984 qu'en raison de son caractère lapidaire (on dirait le mémo d'un cadre de grande entreprise), je citerai au complet :

« Le service de transport de Montréal étant encore une fois perturbé par les chauffeurs d'autobus et opérateurs de métro, dont les demandes paraissent irraisonnables par rapport aux ennuis que cela cause aux citoyens (surtout aux plus démunis) et à l'économie de la ville, le gouvernement, pour une fois, aura-t-il assez de cran pour abolir le droit de grève dans les services publics ?

Les syndicats n'auraient alors qu'à faire leur mea culpa, car ce sont leurs abus qui poussent les citoyens à faire de telles demandes.

À bon entendeur, salut ! »

Expéditif et impeccable, le document est d'une remarquable perfection technocratique. Les attendus précèdent la solution, et celle-ci est concise et susceptible de mettre fin au problème identifié par le mémo. Peu importe que celui-ci laisse de côté les demandes (il importe, en fait, de les ignorer), qu'il en présente le caractère irraisonnable sous le mode du paraître et que la phrase où cela est dit souffre d'une lamentable faute logique par confusion des termes (des demandes peuvent être irraisonnables par rapport à plusieurs choses, au travail fourni, par exemple, mais jamais en regard des ennuis causés par ceux qui les formulent). Malgré le cumul de maladresses, tout cela a l'apparence d'un raisonnement et permet d'agir, et on ne demande rien d'autre à un cadre. Tout y est, même la petite dose de démagogie dans la référence aux plus démunis, mais surtout la préoccupation pour la situation économique. L'homme qui a acheté la compagnie approuverait même cet emploi familier du mot *cran* qui introduit dans les rapports interpersonnels ce brin de nonchalance si nécessaire dans le monde des affaires. Je me demande par contre s'il aurait endossé ce *mea culpa* du deuxième paragraphe, qui annule les effets du prisme installé par le premier paragraphe en introduisant une nouvelle optique : les travailleurs, d'abord fauteurs de troubles, deviennent soudain des pécheurs.

Cette intromission du religieux dans la constitution du politique n'est pas un accident. Plus que nombreux, en effet, sont les exemples montrant qu'au Québec les résidus laissés dans l'imaginaire par la formation catholique constituent de véritables a priori kantiens à l'heure où il s'agit de construire la réalité. Si la force de l'Église en tant que guide idéologique notoire s'est effilochée en même temps que le régime duplessiste, ses leçons ont laissé, dans ce que Gramsci nommait « la philosophie des non philosophes », une sédimentation aussi importante que celle du modèle du gouvernement qui n'occultait pas son autoritarisme. Cela est manifeste aussi bien dans les lettres des lecteurs aux journaux que dans les éditoriaux de ceux-ci. Pour les pratiquants de ces deux genres, les textes sacrés et les figures exemplaires du christianisme sont souvent des points de repère utiles dans l'évaluation d'une situation sociale. Et, invariablement, les accusés sont présentés comme inaptes à devenir de bonnes répliques des figures promues au rang de modèles. Ainsi, par exemple, un éditorialiste demandera à propos de certains travailleurs : « Faut-il pour autant en faire des "martyrs" de la lutte du prolétariat contre leurs ennemis de classe ? ». Ici virtuelle, l'usurpation de la condition de saints martyrs par certains travailleurs deviendra ailleurs, effective : « Quant à ceux d'entre eux qu'on emprisonnera, ils sortiront de la cellule avec la palme du martyre de la lutte ouvrière ». N'est pas saint Sébastien qui veut. Qu'est-ce, en fait, que quelques jours de prison ? Et ailleurs encore : « Le geste étonne enfin parce que le syndicat fonde sa demande sur une recommandation d'un rapport d'enquête qu'il tient comme parole d'évangile. Comme s'il suffisait d'en citer un verset pour emporter l'adhésion de son interlocuteur ». Et les interprètes incompétents des écritures saintes deviennent finalement, en toute logique, un peuple condamné à l'exode perpétuel sous la direction de faux apôtres : « Le syndicat des chauffeurs de la CTCUM a traversé une longue errance dans le désert du syndicalisme "indépendant" sous la houlette moins qu'inspirée d'improbables Moïse. Il s'est laissé convaincre d'entrer dans la Terre promise où coulent le lait et le miel. »

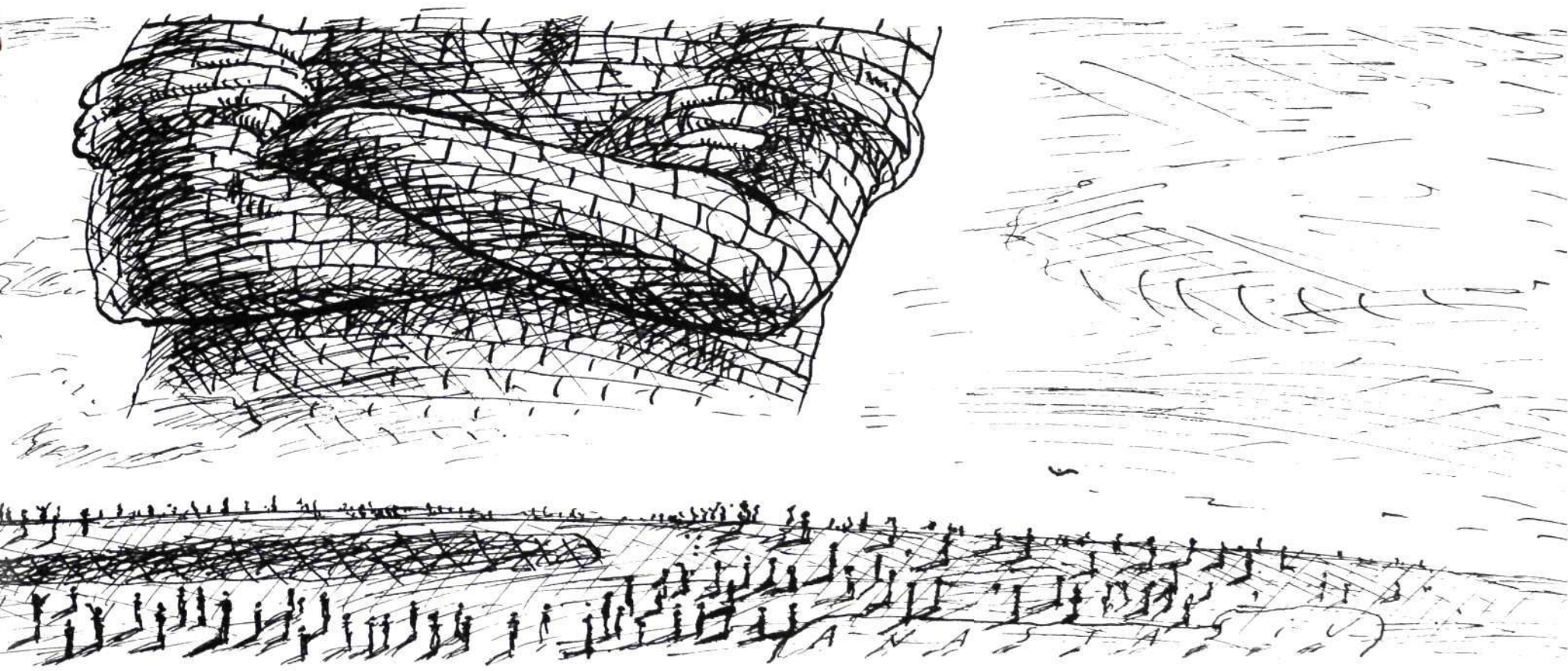
Le prisme familial

Ah ! l'innocence des travailleurs, privés qu'ils sont, les pauvres, à la différence de l'éditorialiste éclairé, de la lumière de Notre Seigneur. Ce sont des terroristes, il est vrai, et aussi des pécheurs, mais il faut leur pardonner, car ils ne savent ce qu'ils font. En vérité, je vous le dis, leurs égarements tiennent au fait que, foncièrement, ils sont des enfants. Des enfants gloutons, obnubilés par le lait, le miel et les sucreries. Ainsi le laissait percevoir récemment un professeur universitaire en relations industrielles interviewé à la télévision à propos des négociations entre le gouvernement et des syndicats : « Il est évident — disait-il à peu près — que le gouvernement ne peut faire aucune concession. Or, aucune des parties ne peut sortir d'une négociation sans avoir obtenu un gain. Il faudra donc que le gouvernement trouve quelque chose, un bonbon, pour offrir aux syndicats. »

En octobre 1984, un lecteur de journal se servait du même prisme, mais se montrait moins conciliant : « Ces chauffeurs ne sont que des enfants gâtés et j'espère qu'ils se feront tous flanquer à la porte. Il se plaignent le "ventre plein" ». Et un autre lecteur du même journal : « Encore une fois, nous subissons les caprices de nos chauffeurs trop gâtés ! Dans la période de crise que tout le monde vit à des degrés différents [...] vous êtes réellement de "petits capricieux" ». Oui, des enfants plaignards, brailleurs, péteux, qui ne tiennent compte que de leur petites lubies. Ainsi le suggère une note en page éditoriale dans laquelle on peut lire : « Les chauffeurs, comme c'est le cas dans toute ronde de négociations qui s'amorce, veulent "tout et tout de suite" ». Et voilà le lecteur d'un autre quotidien qui fait part aux chauffeurs du fait qu'il a découvert leur petite combine et qui, avec une remarquable concision, leur sert une leçon de morale, de réalisme et de raison adultes : « Vous voulez fournir le minimum et obtenir le maximum en compensations et revenus en retour. Allons donc, a-t-on déjà vu un banquier ne pas charger l'intérêt sur un prêt personnel ? Un peu de bon sens s'il vous plaît ! » Il ne s'agit pas là du seul adulte qui réussit à éviter d'être dupe des brailleries de ces ouvriers dont un cadre de la CTCUM dira qu'il est impossible de *les commander à la cloche*. Écoutez notre éditorialiste de tout à l'heure : « Ces recours n'impressionnent guère une opinion lassée des jérémiades [...] ».

La fonction des éditorialistes et des lecteurs écrivant aux journaux consistera alors à rappeler aux enfants qu'ils doivent être *réalistes* (le mot est partout présent), entendre raison et, surtout, avoir de la gratitude et du respect pour les adultes : « Pourquoi se servir du public pour régler vos problèmes ? Quand c'est ce même public qui vous paie [...] et pour moi, c'est leur démontrer un gros manque de respect. » Personne ne sera étonné, compte tenu de tout cela, qu'un éditorial consacré à la situation du syndicalisme au Québec à l'heure de la commission Beaudry porte le titre *Le « syndicalisme à papa »*.

Tout comme l'autoritarisme étatique avoué et la mainmise de l'Église sur le corps social, l'appareil familial rigidement hiérarchisé et discipliné (à l'image, justement, de l'État despotique et de l'appareil ecclésiastique) semblait avoir perdu beaucoup de sa force dans le Québec du libéralisme laïc et de la modernisation vertigineuse. Mais voilà qu'il refait surface — nouveau retour du refoulé — pour se constituer, comme les deux autres termes, en compo-



STÉPHAN ANASTASIU

Nationalismes (2)

3
ainsi nous sommes
allégés des fers du destin
à fêter notre chance américaine
de n'être plus réduits à lutter
pour la plus simple expression
mais promus dans la ligue
où la parole est d'argent

4
ainsi nous sommes
las l'Histoire et ses grands H
nous épuise et peut-être aujourd'hui
serions-nous contents d'un match nul
de longtemps coutumiers des arrangements
des bons comptes qui font
les bons amis
Michel Savard

PHILIPPE BÉHA

sante essentielle d'un savoir pratique extrêmement répandu dans la société.

Église, Famille, État : ces trois instances, conçues comme lieux où l'harmonie est atteinte à travers une discipline de fer, sont des modèles idéologiques du social. Des *modèles* au triple sens de représentation simplifiée, de patron et d'exemple à imiter. Parfois séparément, parfois superposés de manière plus ou moins systématique, ces modèles fonctionnent d'une part comme des schèmes susceptibles de donner une version compréhensible du réel, une sorte de résumé qui délivre le réel de toute complexité ne pouvant être expliquée d'après une causalité linéaire. Une fois la réduction accomplie, la représentation simplifiée se change en archétype à l'aune duquel sont mesurés les écarts de certains agents par rapport à des normes d'autant plus implacables que leur condition normative n'est pas consciente. Ces agents sont invités finalement à éliminer les écarts identifiés, à travers l'émulation de la plus fidèle des ouailles, du sujet exemplairement soumis ou du fils prodigue.

Immobilisme versus transformation

Pour autant que ces modèles participent non seulement à l'institution de la réalité, c'est-à-dire à la connaissance du réel, mais à l'institution du réel lui-même, leur fonctionnement suppose une circularité absolue. Cette circularité suppose à son tour une absence de distanciation critique face au réel pour ceux qui n'échappent pas à ce mouvement circulaire. Dans la mesure où ceux qui n'y échappent pas sont les plus nombreux, la circularité détermine aussi une forte tendance à l'immobilisme social. Comment en effet discerner les contradictions du réel quand, pour l'appréhender, on se sert des modèles ayant servi à l'instituer ? Comment transformer le réel quand la pratique sensible et conceptuelle indique que, dans cette harmonie, il n'y a rien à modifier ? Un exemple à peine des effets de cette circularité : au pays où l'on parle sans sourciller de *révolution tranquille*, la formule *progressiste conservateur* est difficilement perçue comme un illogisme.

Dans de telles circonstances, la seule culture politique capable de donner accès à la complexité du réel et à sa transformation ne peut être que la culture politique de ceux qui répondent par leur position antagonique de classe aux invitations à devenir des sujets obéissants, des fils soumis, des ouailles exemplaires. Ceux donc qui résistent au forces centripètes du mouvement de la roue. Qui résistent aux forces centripètes sans se laisser pourtant éparpiller par les forces centrifuges. Car c'est encore la roue qui oriente la solidarité vers des formes de groupement autour de revendications nécessaires mais partielles (féminisme, environnementalisme, etc.) dont l'éparpillement même et, parfois, un individualisme directement issu de l'idée de salut personnel, supposent une socialisation et un pouvoir de transformation mitigés. Sans parler, bien sûr, de ces purs effets de l'action compartimentatrice du système que sont les associations autour d'un nom de famille pure laine, du dégoût du tabac, de l'amour d'Elvis Presley... ou du fait d'avoir été affecté par une grève dans le secteur public.

Les actions de ce dernier type d'association illustrent assez bien la manière dont le discours social commun brouille le réel au point de le transformer. Au moment d'une grève dans le secteur public, ces associations entreprennent des recours collectifs afin de faire valoir leurs droits à tel service. Cela consiste, pour elles, à traîner les syndicats devant les tribunaux afin d'obtenir des remboursements ou compensations pour des services non reçus. Il ne leur vient pas à l'idée que ce ne sont pas les syndicats qui les en ont privés, mais bien l'établissement, la compagnie ou l'organisme avec lequel les travailleurs sont en conflit. Leur démarche implique une simplification du réel appelée à reproduire l'immobilisme social qui leur est commandé.

Une culture politique transformatrice ne peut surgir qu'autour de la reconnaissance de l'existence d'une étroite solidarité entre les phénomènes que le regard acritique et le sens commun ne cessent de disperser. Reconnaissance qui conduit, nécessairement, à la formulation de revendications complexes. Une telle culture, on ne l'ignore pas, n'échappe pas aux pressions d'un ethos qui lui est étranger : le syndicat des travailleurs du transport en commun de Montréal — ce n'est qu'un exemple — ne s'appelle pas officiellement syndicat mais *Fraternité*. C'est là, encore, un langage corporatiste suranné.

Mais, pour les travailleurs, ce nom moyenâgeux est aujourd'hui tombé en désuétude : dans leur langage courant, ils désignent leur organisation par le terme *syndicat*. Le renversement langagier peut être perçu dans toute sa valeur politique si on le rapporte au combat de ces travailleurs contre leur assujettissement quasi féodal à l'autobus : leurs détracteurs oublient trop souvent qu'ils sont contraints à une disponibilité qui peut aller jusqu'à treize heures par jour, alors que l'horaire de travail ne dépassant pas les huit heures quotidiennes est déjà une vieille conquête des travailleurs dans les sociétés que le discours officiel appelle *civilisées*. Une conquête obtenue à travers des luttes contre la naturalisation du social que le discours social commun opère systématiquement. Cette naturalisation du social, ne l'oublions pas, continue d'être opérée. Je lis et souligne une annonce publiée par la CTCUM pendant la dernière grève : « Consciente que ses chauffeurs d'autobus exercent un métier qui comporte certains inconvénients *inhérents à la nature de leur travail*, la CTCUM leur verse des primes généreuses. »

Ce combat, donc, continue. Comme à bien d'autres travailleurs indociles, il vaut décrets, injonctions, lois spéciales et remontrances éditoriales aux chauffeurs d'autobus montréalais. Il leur vaut aussi, dans la ligne de ces remontrances et suivant le modèle familial vu plus haut, d'autres réductions symboliques de leur humanité. Je ne donnerai, encore une fois, qu'un seul exemple. Un seul exemple qui suppose toutefois le comble de l'infantilisation du travailleur, son travestissement, tout son quart de travail durant, en personnage de genre littéraire pour enfants. Je propose à mon lecteur de sortir immédiatement dans la rue et de bien regarder le premier autobus qui passera. Il verra qu'à l'un des côtés du véhicule, exactement sous la fenêtre de celui qui le conduit, est imprimé un ballon de bande dessinée faisant dire au chauffeur des choses comme *Bonjour vous ! Bienvenue à bord ! J'y vais aussi !* □

RÉSERVEZ
VOTRE ESPACE
MAINTENANT

PUBLICITÉ
270-1998 □ 849-0042

Les tâches de la pensée aujourd'hui

suite de la page 17

titué » en posant le problème à l'intersection du champ symbolique et du questionnement ontologique, on comprendrait qu'un tel raccourci théorique est vraiment trop court.

Enfin un texte rempli de bonnes intentions : celui de Dorval Brunelle « Crise du marxisme et sociologie ». Malheureusement la seule question qu'il fallait se poser est éludée : à savoir si la crise du marxisme n'est pas dans le fait que la réalité s'est déplacée à un endroit autre que celui d'où le cadre théorico-idéologique de Marx voulait l'épingler. On veut d'ailleurs contribuer à la réflexion salutaire sur la crise du marxisme en proposant une hypothèse paradoxale : les présupposés philosophiques de la société communiste (l'homme générique ; la socialisation totalisante du social, et celle totalitaire de la nature ; la coïncidence parfaite, entre conscience et conditions sociales : l'investissement de l'ontologique par l'économique, la fin de l'histoire) sont virtuellement réalisés, ici, maintenant.

On peut donc tirer un bilan de ce premier numéro de SÉDIMENTS : face à la crise qui frappe la pensée critique il y a un mouvement (encore incertain, mais il est normal qu'il en soit ainsi) du questionnement de la crise elle-même.

L'abandon des certitudes d'hier peut ouvrir le chemin à la lucidité face aux dangers d'aujourd'hui.

Si la pensée critique veut survivre, elle doit d'abord et avant tout accomplir le travail de deuil que la mort des grandes idéologies lui impose. C'est seulement à ce prix qu'elle peut se soulager de ce qu'elle aimait et qui n'est plus, pour retrouver un autre objet d'amour. Et alors, peut-être, elle verrait que cet « objet » est toujours le même : l'humain et sa destinée tragique jouée entre les cris de la vie et les chuchotements de la mort.

C'est ce qu'affirmait Georges Leroux quand, en m'expliquant la perspective dont la revue voudrait être porteuse, en commentant l'impasse éthique d'une philosophie comme celle d'Heidegger (et Junger) disait :

> « La massification de l'époque contemporaine, renforcée par la technologie, pose la question de la subjectivité.
>
> Heidegger et Junger voient dans ces phénomènes l'évolution des forces titanesques qui veulent éteindre le feu prométhéen, empêcher le sujet de se manifester, vivant et lumineux, veulent l'écraser et le recouvrir de cendres.
>
> C'est la nature sous les dehors de la culture qui recouvrirait le sujet dans sa forme ultime de technique.
>
> Elle détruirait alors jusqu'à la dernière illusion de la subjectivité dans l'environnement technologique. »

Et à la question : « Est-ce que vous êtes d'accord avec ça ? » il répondait : « Non, je ne suis pas d'accord. De la même manière que le visage de l'autre est la trace indéfectible de la possibilité de l'éthique, la question posée à la technique, la résistance, l'inquiétude et même l'angoisse de l'animal face à elle, sont des points suffisants pour réarticuler la philosophie. » □

Note
1. J'utilise les extraits d'un entretien avec G. Leroux

la paryse
SNACK·BAR
302 EST, RUE ONTARIO

Modèle culturel et transnationalité

L'auteur est en scolarité de doctorat en psycho-sociologie à l'Université de Montréal

Nicolas Van Schendel

Parler d'une culture politique au Québec soulève d'entrée de jeu plusieurs questions. Peut-on isoler et décrire la dynamique de certains discours permettant d'illustrer quelques-unes des caractéristiques du modèle servant à représenter cette culture ? Quels en sont les enjeux marquants ? Plus précisément, quels sont les symboles proprement culturels qui ont fait et qui font encore l'objet de certains regroupements et de pratiques organisationnelles spécifiques ? Si l'on admet a priori que la réalité des discours politiques renvoie à une certaine épaisseur culturelle ou à l'antériorité des pratiques qu'ils déterminent en fin de compte, il faut, pour pouvoir les isoler, répondre d'abord à la question des enjeux et en choisir les symboles les plus marquants. N'en choisir qu'un seul en fait, le plus déterminant de tous et aussi le plus susceptible de se prêter à des généralisations. Car c'est un tel symbole qui devrait permettre, premièrement, de nommer dans sa généralité le modèle culturel qui s'est construit à partir de lui et, deuxièmement, de définir de manière tout aussi générale les dimensions fondamentales d'une pratique politique spécifique à cette culture, ainsi que les rapports qu'elle entretient avec la pratique plus « universelle » de ce qu'on pourrait appeler une politique du regroupement et de l'organisation sociale.

Quel est donc ce symbole qui semble devoir s'affirmer en tout premier lieu en tant que principe déterminant du développement de la culture politique au Québec ? D'évidence, il apparaît que la langue — le problème du français et de la culture francophone — se soit toujours trouvée au centre des enjeux politiques de résistance et de lutte. Et c'est précisément l'évolution de ces enjeux qui aurait contribué à fixer progressivement dans la mémoire collective le principe toujours renouvelé d'une *culture politique de la nation*. Si l'on doit nommer le modèle culturel du politique au Québec, c'est donc à travers l'énonciation de ce principe que l'on parvient du moins à en désigner l'essence. En fait, la culture de la nation évoque d'emblée le processus constitutif de l'idée même de nation comme moyen de survivance, de résistance ou d'affirmation. L'*idée* de nation n'a bien sûr rien à voir avec la *réalité* d'une nation déjà constituée dont la culture sous-jacente reflète davantage une tradition politique nationale bien enracinée. En ce sens, le devenir d'une telle culture, même s'il procède d'une histoire politique nationale, ne peut être conçu à partir de l'idée de ce qu'il est déjà — ce « déjà-là » n'étant plus à imaginer — mais à partir d'un projet qui subordonne la nationalité à des pratiques autres. Ainsi, les politiques de regroupement et d'organisation sociale seront en de tels cas déterminantes et ne conserveront du référent « national » que le caractère d'un cadre historique distinct par rapport à d'autres États-Nations : loin d'être une fin en soi, la nationalité ne sert ici qu'à donner le ton à certains discours qui en procèdent.

Dans le cas du Québec, la nation comme concept de l'imaginaire ou comme objet d'un devenir réel — sous forme d'État-Nation ou plus simplement en tant qu'entité culturelle ou territoriale distincte — aura été déterminante du point de vue d'une pratique politique de la nationalité, à laquelle sera subordonnée, à l'inverse de la nation déjà constituée, une pratique du regroupement et de l'organisation sociale. Qu'implique une politique de la nationalité au Québec et en quoi une politique dite du regroupement et de l'organisation peut-elle être envisagée ici comme une sorte d'outil stratégique indispensable à la réalisation de la première ? Mais d'abord qu'entend-on par nationalité ?

Nationalité et politique de la nationalité

La nationalité serait d'une certaine manière l'expression proprement politique de ce que l'on désigne généralement par le terme d'ethnicité. La nationalité précise l'ethnicité, en ce sens qu'elle lui restitue en propre sa qualité d'être un peuple... en devenir, c'est-à-dire capable de se regrouper et de s'organiser en fonction d'un projet procédant, par le fait même, de la conscience de ce qu'il est et de ce qu'il a été dans son rapport à d'autres peuples. C'est donc cette conscience active qui aura pour fonction d'organiser et de regrouper les pratiques selon une stratégie commune d'accomplissement ou de réalisation d'un certain pouvoir. La nationalité, c'est l'ethnicité « politisée ». Elle n'est donc pas réductible, de ce point de vue, à la citoyenneté qu'elle prolonge en certains cas, ou alors dont elle se distingue radicalement comme lorsque l'on dit « je suis de nationalité québécoise et de citoyenneté canadienne ». La citoyenneté n'est que la manifestation formelle d'un statut juridico-politique, alors que la nationalité en est l'expression vivante et concrète, relativement secondaire dans le contexte de sa correspondance explicite avec le statut de citoyenneté, mais tout à fait déterminante dans le cas où ces deux modes se trouvent en situation conflictuelle.

L'expérience vivante et concrète de la nationalité (ethnicité) c'est, en d'autres mots, sa pratique. La pratique politique de la nationalité au Québec, en tant qu'exercice concret d'une culture de la nation ou comme processus de réalisation de l'« idée » que sous-entend un tel modèle culturel, se précisera, s'articulera entre ce qui est de l'ordre du projet nationaliste et ce qui est de l'ordre du projet nationalitaire ; l'importance et la portée du second étant historiquement plus récente, bien que sa présence se soit toujours manifesté sous certains signes.

Historiquement donc, la pratique nationaliste de l'idée de nation renvoie essentiellement au *maintien* de la tradition canadienne-française, de ses racines paysannes et catholiques. Dans ce contexte, la langue est moins un enjeu de lutte qu'un signe distinctif parmi d'autres de résistance passive. Quant à la pratique nationalitaire de l'idée de nation, elle participe davantage d'une activité d'affirmation de la différence ethno-linguistique et de dépassement du statut de minoritaire, ainsi que de la volonté correspondante de pouvoir compter sur ses propres moyens. La politique nationalitaire transforme l'état de résistance passive en une conscience active de la position privilégiée qu'implique la situation de minoritaire du point de vue d'un devenir politique dont la portée réside dans la capacité à pouvoir exercer son propre contrôle sur l'historicité. Le devenir politique que suppose la pratique nationaliste est au contraire contrôlé par l'historicité ; elle est réfractaire au changement et son projet politique ne consiste qu'à adapter les règles de l'enracinement au territoire, à la culture française et aux valeurs traditionnelles de manière à pouvoir résister aux débordements provoqués par les conditions historiques nouvelles de la société majoritaire.

Ces deux pratiques de la nationalité sont en ce moment à l'oeuvre dans la société québécoise, bien que le lieu même de leur articulation dynamique soit passé historiquement d'une représentation de l'ethnicité canadienne-française à celle d'une ethnicité québécoise. Ce passage a été principalement amorcé lors de la révolution tranquille : véritable point de rupture s'il en est entre le discours essentiellement nationaliste et rétrograde de l'ère duplessiste et un certain type de discours nationalitaire de tendance libérale (le fameux « maître chez nous » du gouvernement Lesage). Il se confirmera par la suite ; l'ethnicité québécoise se constituant progressivement à travers les débats entourant la question nationale et les déchirements identitaires entre le projet d'un devenir nationalitaire et la quête nationaliste de l'origine. Être québécois devenait en effet un acte

DANIEL SYLVESTRE

d'affirmation par rapport à un passé en même temps que cela signifiait la volonté de pouvoir contrôler son avenir. Le projet, en ce sens, en devenait un de consolidation politique des frontières culturelles et linguistiques jusqu'alors maintenues par une longue tradition de résistance plus ou moins passive. Situation paradoxale en fait, car si le projet même de l'indépendance était de type nationalitaire, il était pourtant indissociable d'une certaine pratique nationaliste de distanciation défensive et d'exclusion relative par rapport au majoritaire anglophone. Jusqu'à un certain point, cette pratique aura eu pour effet également d'ignorer la présence, à l'intérieur même des frontières revendiquées des minorités ethno-linguistiques autres.

Loin de moi, cependant, l'idée de réduire la pratique nationalitaire des années 60 et 70 au principe d'une politique systématique de l'exclusion. Au contraire, car cette période en a été une de profonds bouleversements qui n'auraient jamais pu se produire si ce n'avait été précisément de ce besoin très grand d'ouverture au monde. Et c'est là très certainement l'un des aspects important et même nécessaire permettant de reconnaître une pratique nationalitaire authentique. Ce qui est à retenir en fait est justement ce jeu de l'ouverture et de l'exclusion que traduit le paradoxe de la pratique nationalitaire qui commence à s'exercer, comme cela a été le cas dès les premiers moments de la révolution tranquille. Ce paradoxe n'est pas le fait d'un seul discours ; il est le fruit de plusieurs, de leur confrontation et de leur croisement. C'est en lui que réside en fin de compte l'émergence de la qualité nouvelle de l'« être-québécois », de cette identité ethno-nationale qui s'est finalement retrouvée au plus fort de la période péquiste.

La politique nationalitaire qui a caractérisé cette période n'a pas été nécessairement plus nationalitaire qu'elle

n'a été nationaliste : le paradoxe initial se sera perpétué jusque-là. La seule différence est que l'ère péquiste correspond d'une certaine manière à la fin d'un stade de développement de la culture de l'idée de nation — à la fin de l'exercice d'un certain type de pratique nationalitaire amorcé au début des années 60 — et qui se traduit maintenant par un nouvel équilibre entre l'ouverture et l'exclusion. Celle-ci s'est incorporée, si l'on peut dire, à un sens nouveau de l'ouverture annulant, en partie du moins, la possibilité d'un retour à l'exclusion nationaliste de type traditionnel. Mais cet équilibre reste fragile et c'est d'ailleurs là la condition nécessaire du passage à un autre stade de développement de la culture de la nationalité, à l'intérieur de laquelle la question du devenir nationalitaire se pose à nouveau et avec d'autant plus d'acuité que le projet nationaliste de la souveraineté s'est désamorcé (ce qui ne signifie pas par ailleurs qu'il ne cherchera pas à se réorganiser).

Il y aurait donc actuellement essoufflement relatif du *nationalisme comme critère de définition de l'ethnicité québécoise* et de la culture de l'idée de nation. Or, si cette dernière contient désormais les conditions essentiellement nationalitaires d'une pratique politique de la nationalité, il reste alors à déterminer les conditions mêmes du devenir de la « québécité » (l'ethnicité québécoise), en fonction principalement de ses nouvelles tendances à l'ouverture. Ouverture vers quoi ou vers qui ? Et en fonction de quels nouveaux paramètres de l'exclusion nationaliste. Dans le cas où il s'agissait d'une ouverture vers les autres ethnicités — ouverture dont les premières manifestations semblent actuellement être l'un des résultats les plus probant de l'après référendum — peut-être alors que la politique nationalitaire qui en dépendra, contiendra en elle-même certains signes, non pas forcément d'exclusion, mais en tous les cas, de réactions défensives face à l'émergence de pratiques nationalitaires autres, c'est-à-dire celles des minorités ethniques.

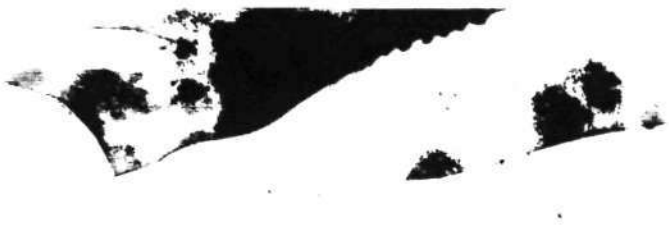
Quoiqu'il en soit et avant de traiter davantage de cette question, il nous faudra admettre que toute définition du devenir nationalitaire et toute analyse des conditions présentes de sa réalisation doivent passer par la compréhension des modes de regroupement et d'organisation sociale qui participent en général de la pratique concrète d'une politique de la nationalité.

Politique du regroupement et de l'organisation sociale

Dans la perspective nationaliste de la pratique de la nationalité au Québec, la politique du regroupement et de l'organisation sociale correspond en général, et dans sa forme originelle, au développement de structures institutionnelles et politiques largement contrôlées par le clergé catholique et, en conséquence, par une sorte d'esprit messianique de regroupement autour d'une force protectrice omniprésente (réelle ou divine). Cette pratique systématique du pouvoir, cléricale à tous les niveaux de l'organisation sociale, aura permis d'ancrer la visée nationaliste canadienne-française de résistance passive à l'égard de l'Autre majoritaire anglo-saxon et protestant, et aura eu pour effet de maintenir ou de reproduire les conditions réelles d'existence au niveau des modes traditionnels de penser et d'agir sur le plan social, politique, économique et culturel.

Dans la perspective nationalitaire, la politique du regroupement et de l'organisation sociale correspond en général, et sous sa forme plus ou moins actuelle, au développement de structures institutionnelles et politiques adaptées à la nécessaire transformation des conditions réelles d'existence, afin de dépasser la situation aliénante provoquée par la seule activité de reproduction des modes traditionnels de penser et d'agir. Autrement dit, le développement même de l'idée de nation passe obligatoirement par la capacité organisationnelle du regroupement minoritaire en des structures politiques qui lui permettront de s'instituer comme force de production et de création des conditions de son développement sur le plan social, politique, économique et culturel.

La pratique de regroupement et d'organisation de la politique nationaliste a fait de l'ethnicité canadienne-française une entité presque entièrement dominée à la base par un pouvoir qu'elle ne pouvait, par définition, contrôler. L'« être-canadien français » de l'origine est un « être-



(dés)organisé » : sa pratique de l'organisation ne lui appartient pas, elle lui est imposée par celui qui se proclame son protecteur. Au contraire, la pratique de regroupement et d'organisation de la politique nationalitaire a récemment contribué à faire de l'ethnicité québécoise une entité ayant désormais les moyens historiques de contrôler son devenir. L'« être-québécois », correspondant au dernier stade de *développement de la culture politique de l'idée de nation*, serait partiellement devenu un « être-organisant ».

« Être-(dés)organisé » et « être-organisant »... Voilà bien des termes montrant l'opposition entre les deux extrêmes d'une pratique de l'organisation proprement dite. À l'inverse de la pratique nationaliste (et sans doute en partie de la pratique nationalitaire) de l'être-(dés)organisé, la pratique nationalitaire authentique de l'être-organisant vise la décentralisation des pouvoirs, la consultation, le regroupement à la base et non autour ou au sommet de la structure ou de l'institution politique et de ses représentants. L'être-organisant devient sujet de son propre pouvoir en se nourrissant de l'impulsion minoritaire qui est en lui et en la façonnant comme force du devenir. Il représente, en dernière instance, le pouvoir des militants à l'intérieur comme à l'extérieur de l'organisation politique, faisant sienne la perspective minoritaire de la nationalité.

On pourrait s'étendre longuement sur l'évolution de l'être-organisant, depuis le début de la révolution tranquille jusqu'à maintenant. Période au cours de laquelle il va se constituer en se diversifiant à la base (luttes syndicales, regroupements populaires, luttes de femmes, etc.), avec toujours en arrière-fond cette pratique nationalitaire s'éveillant à une conscience de moins en moins canadienne-française et de plus en plus québécoise. Cependant, à s'en tenir strictement au mouvement nationalitaire représenté par le P.Q., on y trouvera un exemple éloquent d'utilisation d'une pratique du regroupement de l'être-organisant aux fins de réalisation d'une politique de la nationalité. Que l'on se souvienne en effet du visage social-démocrate du P.Q. et l'on admettra sans doute que cet esprit démocratique ne pouvait pas être le fruit du hasard. Il est en fait le résultat d'une conjoncture sociale particulière et s'explique également du fait que ce parti ait été l'aboutissement d'une trajectoire qui s'est amorcée par un divorce de l'institution politique dominante et qui s'est poursuivi par l'intermédiaire d'un véritable processus de rassemblement à la base des énergies militantes dévouées à la cause de l'indépendance. La pratique minoritaire et militante a donc certainement contribué à donner au parti québécois, du moins au début, cette image de force démocratique. Mais l'esprit social-démocrate sera surtout appelé à servir les objectifs d'une politique nationalitaire. Pour être réalisée en effet, celle-ci devra dès lors compter sur des pratiques de consultation et de décentralisation accrue des pouvoirs, susceptible de regrouper autour de l'idée directrice de la nation minoritaire un certain nombre d'autres discours minoritaires (les jeunes, les femmes, le mouvement syndical...) et non-minoritaires.

Évidemment, on a pu constater le profond déséquilibre entre le projet « québécois » du parti qui porte encore ce nom et le projet social-démocrate de l'être-organisant

qu'il devait en principe incarner. Peut-être est-ce le résultat d'une politique de la nationalité encore trop imprégnée de nationalisme, de culture bourgeoise ou petite-bourgeoise diront certains, pour être à même de supporter les conséquences de la prise en charge minoritaire et collective des moyens démocratiques nécessaires au développement d'un devenir authentiquement nationalitaire.

Quelle que soit l'analyse qui peut être faite à ce niveau, il est clair que les neuf années du gouvernement péquiste auront entraîné dans leur sillage un état de relative stagnation que confirmera le retour au pouvoir des libéraux. Cette « période de latence » du devenir nationalitaire n'en est pas moins féconde en ce moment et l'on sent qu'il se produit depuis quelque temps déjà un certain travail des tensions sociales à partir de ce lieu nouveau de culture politique qu'est devenue la québécité du même et de l'autre ethniques.

Devenir nationalitaire et transnationalité

La québécité actuelle, c'est déjà un peu la québécité du devenir. Elle germe en tant que québécité sans être encore tout à fait ce qui commence à la faire apparaître en tant qu'inter-nationalité : car il s'agit bien ici d'établir un rapport entre cette nationalité de l'origine et du devenir québécois francophone et celle de l'origine et du devenir des autres nationalités. Mais qui sont ces autres « ethniques » ? Les autochtones, les anglo-canadiens... les immigrants. Ah les immigrants ! Au Québec, on a voulu les faire « converger » *vers* la culture majoritaire francophone ; au Canada, on les « multi-culturalise » officiellement depuis déjà une quinzaine d'années. Doit-on parler de multiculturalisme ? Non, car l'idée d'une mosaïque élude peut-être un peu trop celle du rapport à établir. De convergence alors ? Peut-être, mais il serait sans doute préférable de parler d'une convergence réciproque, car l'ouverture du majoritaire francophone au Québec passe par son propre mouvement *vers* l'autre, les autres... minoritaires : l'autochtone et le migrant, l'anglophone aussi qui le renvoie forcément à l'histoire de sa nationalité canadienne-française et de sa situation minoritaire.

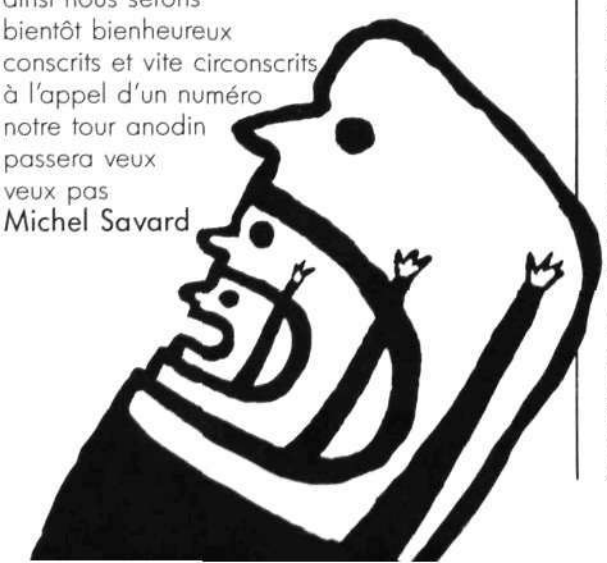
La nouvelle québécité, c'est peut-être surtout le Québec de l'immigrant, de la multiplicité des parcours migrants qui renvoie le « français-canadien » à ses propres origines immigrantes et à la condition même du devenir migrant. Elle le renvoie aussi à la propre situation historique de minoritaire et de devenir minoritaire. Elle le renvoie enfin à sa pratique de la nationalité et à l'inscription à l'intérieur

Nationalismes (3)

5
ainsi nous sommes
dis-tu ce petit peuple
notre présence aux dictionnaires
érablière banc de neige et harde
de chevreuils ces conditions
qu'où vit la vigne
on croit extrêmes

6
ainsi nous serons
bientôt bienheureux
conscrits et vite circonscrits
à l'appel d'un numéro
notre tour anodin
passera veux
veux pas

Michel Savard



de celle-ci de l'être-(dés)organisé qu'il a été et de l'être-organisant qu'il est en train de devenir. La nouvelle québécité c'est, en quelque sorte, l'impulsion minoritaire de transformation des rapports sociaux qui s'annonce possiblement de la part des nationalités autres.

En cela même résident, me semble-t-il, les conditions d'un devenir nationalitaire plus authentique et de plus en plus dépourvu des contraintes nationalistes de l'exclusion. L'ethnicité québécoise a en effet la possibilité — plus que jamais auparavant dans la conjoncture actuelle où elle occupe la position paradoxale de minoritaire/majoritaire — de faire évoluer sa propre politique de la nationalité en se nourrissant de l'impulsion minoritaire des nationalités autres. Cela signifie qu'il est d'abord nécessaire d'arriver à situer la culture de l'idée de nation au niveau d'un rapport interculturel de la nationalité et en second lieu, de parvenir à transformer ce rapport au niveau d'une culture émergente de l'idée de transnationalité (minoritaire). Cette transculture de l'idée de nation serait donc le produit ultime de l'interaction entre différents projets nationalitaires, chacun s'inscrivant d'abord au cours de ce processus, et sur *la base de ses propres intérêts historiques, à l'intérieur d'un* rapport dynamique entre sa nationalité d'origine et la nationalité en devenir parmi d'autres nationalités.

Bien sûr, il n'existe pas d'intérêts historiques homogènes de l'ethnicité canadienne-française, de l'ethnicité juive, de l'italianité, de l'haïtianité, etc., chacune d'elles produisant en son sein des discours fondés sur des intérêts d'ordre économique et idéologique différents. Au-delà des discours divergents, cependant, l'ethnicité peut être source de regroupement dans la mesure où, conjoncturellement, émerge un discours commun de la nationalité minoritaire à travers la défense ou l'affirmation d'intérêts minoritaires autres sur le plan social, économique ou culturel. La situation minoritaire s'élargit donc à d'autres considérations. Elle devient pour ainsi dire un lieu de convergence de la pratique minoritaire concrète des nationalités partageant des intérêts identiques du point de vue de leur insertion sociale et politique. Il ne peut y avoir un tel lien, de convergence *vers* la nationalité majoritaire mais convergence *de* nationalités historiquement et conjoncturellement minoritaires autour d'une même situation sociale. Ainsi au Québec, ne sont pas politiquement et socialement minoritaires uniquement les Italiens, les Portugais, etc. mais, pour ne donner que quelques exemples, les chômeurs, les femmes, les travailleurs autochtones, italiens, grecs, haïtiens... et québécois de souche canadienne-française et anglo-saxonne ; chacun de ces groupes ayant en commun d'être confrontés à une réalité et à une culture politique québécoises.

Le projet (trans)nationalitaire de la nouvelle québécité passe donc par le métissage social des nationalités se regroupant et s'organisant sur la base d'intérêts communs et d'une position minoritaire commune, sur le plan politique, économique et culturel. Toutefois la possibilité même de la transnationalité dépend avant tout d'une politique d'affirmation des différences de la part des minorités ethniques face aux majoritaires anglophone et francophone, de manière à rappeler entre autres choses à ce dernier qu'il est lui-même le produit d'une histoire minoritaire. Cette histoire ayant pavé la voie d'une culture politique de l'idée de nation, c'est donc sur ce terrain stratégique que les autres minorités ethniques pourraient s'assurer de trouver les conditions favorables à leur propre devenir : par conséquent, priorité au développement d'une politique nationalitaire, refus de l'assimilation à la culture anglophone ou francophone par l'affirmation des différences ethno-linguistiques de l'origine, mais en même temps utilisation stratégique et intégration de l'histoire et de la culture minoritaire canadienne-française comme moyen d'accéder à une position privilégiée de convergence transculturelle dans le contexte nord-américain.

Concrètement, le développement d'une telle politique de la part des minorités passe donc par les différents lieux de minorisation sociale, économique et politique, susceptibles d'être partagés par le minoritaire/majoritaire québécois. Mais surtout, et tout comme cela a été le cas pour ce dernier, cette politique devra, pour être effective, se donner les moyens concrets d'une pratique de l'être-organisant.

Pour conclure...

Il y a sans nul doute, à travers ces spéculations sur le devenir, bien loin de la coupe aux lèvres. Le devenir nationalitaire, par définition, ne peut être représenté qu'à partir de ce que l'on pense qu'il pourrait être, compte tenu de l'examen des liens entre le passé culturel de l'idée de nation et les conditions récentes du développement du principe de la nationalité au Québec. On ne peut donc que s'appuyer sur une vision hypothétique en affirmant que le devenir nationalitaire québécois serait fonction d'une culture politique de l'idée de transnationalité s'exerçant de plus en plus au moyen d'une pratique de l'être-organisant. Cela signifie en particulier que le modèle culturel du politique au Québec peut déjà être défini dans la perspective d'un modèle transculturel dont le projet intrinsèque ne pourra être réalisé que s'il passe d'abord par la quête interculturelle des stratégies démocratiques de regroupement et d'organisation. Car nous sommes sans doute déjà en ce moment à l'époque naissante de l'interculture et de la prise de conscience d'une interculturalité. Il reste maintenant à se donner les moyens d'une transformation de ce rapport à l'autre. □

KEROUAC
ou le Survenant de l'Amérique

Fulvio Caccia et Lamberto Tassinari

Pourquoi parler de Kerouac à propos de la culture politique du Québec ? Son image s'est imposée malgré nous dans les réflexions qui ont accompagné la préparation de ce numéro. Nous voulions d'abord retourner à l'origine du geste politique, dans ce qu'il a d'irréductible. L'idée de commenter une semaine d'actualité telle que vue par les quotidiens, ou de rendre compte de l'investissement de la sphère privée par le politique fut considérée mais vite abandonnée. C'est alors qu'il y eut les films sur Kerouac au Festival du nouveau cinéma : *What happened to Kerouac, Pull me Daisy*, et surtout l'émission du *Sel de la semaine*. Sa présence physique nous révélait brusquement en l'incarnant, dans ses hésitations, dans sa gestuelle ce que nous pressentions confusément à l'époque où nous l'avons lu : son étrangeté. Sa voix qui semblait venir d'en dehors pour investir l'Amérique évoquait la violente candeur du dédoublé, de l'assimilé. La figure du fils de l'immigrant s'est imposée à nous comme s'était imposée alors aux écrivains d'ici, de VLB à Gilles Archambault, sa singularité proprement québécoise. Kerouac est un miroir déformant. En lui se lisent toutes les Amériques, ce continent qui travaille les identités jusqu'à les faire éclater. Projeté par cette force, Kerouac deviendra ce météore, ce corps en fusion qui traverse l'espace américain, « chauve d'ancêtres » en quête de magie et du « beat » dont lui-même avait su retourner la signification de défaite (beaten) en une célébration du rythme vital. Ses oscillations, ses bifurcations font de lui un être constamment déplacé. Contestataire d'une majorité bien pensante, puis réactionnaire au moment où il fallait être de gauche, il demeure dans le fond politiquement indéfinissable, se situant dans cet ailleurs qui lui fera répondre en parlant de politique avec cet Allemand nazi dans les *Anges vagabonds* : « Comment lui expliquer que si je m'en balance de ce qu'il me dit, c'est parce que je suis un démocrato-cornoualo-bretono-aristo-américano-iroquo-canadien-français ! » Tout Kerouac est dans cette auto-définition ironique où se mêlent les catégories politiques, ethniques, sociales et historiques. Ce métissage allait le conduire dans un premier temps à vivre son aliénation comme force positive, comme traversée dont l'avènement ne pouvait se faire qu'en Amérique. C'est le moment où il devient malgré lui le symbole même de cette ligne de fuite, cette route qui l'absorbera tout entier.

Mais cette route qui semblait se perdre aux confins de l'horizon d'une quelconque Californie ou Bretagne mythiques le ramène inexorablement à son point de départ. Le mouvement d'éjection se retourne en force d'attraction. « Pourquoi n'a-t-il pas su faire le joint, aller vraiment au bout de la route où l'attendait poings et pieds liés, le rêve québécois ? » se demande Beaulieu. La réponse se trouve sans doute dans le caractère de ce peuple auquel il appartient par toutes les fibres de son être et dont le Lowell des années trente constituait un prolongement. Les Québécois qui ont écrit sur lui, ont bien montré à quel point son destin participait du leur. Mais comment expliquer le drame qu'on vit soi-même ? Écrire sur Kerouac ne peut être qu'une nécessité, un acte de fondation, une ultime reconnaissance de cet autre soi-même pour lequel on a de « la pitié et de l'admiration » mais aussi de la colère. À ce frère exilé, ils reprochent non pas d'être parti mais d'être retourné battu, « beaten », suicidé de cette Amérique rêvée ; et confirmant de la sorte sa propre incapacité de la posséder. Et ceux qui sont restés, qu'ont-ils en retour à lui offrir en guise de solidarité sinon les mêmes doutes, la même solitude, la même déchirure ?

Dans cette société civile québécoise sur le point de se constituer, il ne se reconnaît pas ; et cette société, toute fière encore de ses jeunes acquis, pouvait-elle se reconnaître dans ce survenant un peu fou issu de ce passé paysan si proche et dont elle cherche à s'arracher ?

C'est en ce sens qu'il dérange la bonne conscience du public du *Sel de la semaine* qui s'amuse de son français cassé. Il est la preuve que rien n'a vraiment changé et que tout aussi a changé. Paradoxale est la figure de Kerouac qui se pose à la fois comme passé et comme futur. D'une part, elle rappelle l'échec d'une francité impuissante à fonder ici son territoire et de l'autre elle anticipe la menace d'une modernité anglo-américaine destructrice de cette identité conservée de peine et de misère. « Pauvre ti-Jean, sais-tu mon âme que tu es destinez d'être un homme de grosses douleurs et talent, ça aidra jamais vivre ni mourir, tu va souffrir comme les autres, plus », lui dit son oncle Mike dans le Dr Sax. Antériorité, postériorité, double mouvement intenable qui appelle un dépassement par le haut, une élévation de cette ethnicité dont le catholicisme allait favoriser le mysticisme chez Kerouac.

Si sa carrure de bûcheron, sa mimique, sa chemise à carreau évoquent cette société d'habitants du Régime français, éparpillée, qui affleure à tout moment sous le vernis de la modernité, son oeuvre en revanche en préfigure la crise, la fin. Il en a déjà franchi les limites avant même que cela ait commencé. Triste désillusion pour ceux qui cherchaient dans ce mouvement irréversible l'avènement d'une société civile française enfin apte à engendrer l'État. Devant eux la silhouette titubante bouffie par l'alcool de Jack est comme un spectre. Fantôme d'un passé qu'on avait cru liquidé mais qui revient nous hanter.

Son épiphanie démystifie les apparences d'une nouvelle culture politique en révélant son vieux fond inchangé où les valeurs de la civilisation paysanne du XVIIe siècle demeurent encore fortement imprégnées par le catholicisme. Ce vide entre « the town and the city », évoqué dans le titre de son premier livre, rappelle l'incapacité du Colon de devenir Citoyen et dont le tournant remonte à la fameuse rébellion des Patriotes de 1837.

L'État québécois moderne s'est superposé sur ce vide feignant d'émerger d'une société civile constituée alors qu'il n'était qu'une projection volontariste d'un groupe nationaliste. La fracture entre le Civil et le Politique est illustrée par la nature bureaucratique de cet État. Bien qu'on retrouve cette faille dans la plupart des États modernes d'aujourd'hui, elle est particulièrement évidente au Québec où la société civile ne s'est pas entièrement réalisée. Les raisons sont bien connues. La domination britannique d'une ancienne colonie française qui devait lui imposer sa langue, son système politique et juridique a empêché la formation d'une société civile spécifique. En ce sens le métissage déjà pratiqué à l'origine de la colonie a été vécu comme une lente décadence, un abâtardissement de la race et non pas comme ouverture vers l'autre. Kerouac le vivait ainsi lui dont le noble ancêtre, baron Louis Alexandre Lebris de Kerouac « a marriez l'Indienne ». C'est la raison pour laquelle ce métissage a été jusqu'ici refoulé alors qu'aujourd'hui, il est découvert par certains intellectuels comme la pratique pouvant fonder l'américanité québécoise.

Nous n'entendons pas ouvrir d'anciennes blessures mais plutôt repenser l'État dans les conditions spécifiques du Québec. Cela ne peut se faire qu'en intervenant dans la société civile par le biais de la culture qui la constitue. Même si la plupart des gouvernements nationalistes ont senti l'urgence d'intervenir, ils se sont bien gardés de le faire car cela impliquait le questionnement de leur propre fonction politique. La culture d'État dévoilait ainsi sa nature idéologique.

Reconstituer aujourd'hui cette société civile peut se faire autrement qu'en oscillant follement entre la nostalgie d'un passé immuable et l'adhésion inconditionnelle à la modernité, refus global de ce même passé. C'est ici que se pose un autre regard sur la culture. Sans doute pressentez-vous déjà ce que depuis le début nous essayons de vous servir. Ce regard transculturel, qui selon certains commentateurs ne serait qu'un avatar de la culture de masse mondialisée, permettrait de résoudre le drame de l'immobilisme et de la fuite aveugle. Car la transculture qui se manifeste au Québec dans un contexte multi-ethnique n'est pas un patchwork de langues, d'habitudes et de comportements mais bien conscience de soi, de ses origines, de son histoire. Cette capacité de symboliser sa propre blessure agit comme force fondatrice de l'identité équilibrant de la sorte la tentation d'échapper au passé ou d'y sombrer. Kerouac avait pressenti cette spécificité transculturelle mais la force d'inertie de ses origines minoritaires eut raison de lui. Hors de l'ethnie, point de salut. Le minoritaire, incertain de son identité, redoute qu'on le lui rappelle. C'est pourquoi il cherchera dans les manifestations de la force, une compensation à son autorité défaillante.

Citoyen problématique du plus puissant pays du monde, Kerouac ne pouvait alors qu'adhérer aux valeurs de l'Amérique profonde au moment où celles-ci étaient remises en question durant la guerre du Vietnam par le propre mouvement qu'il avait lui-même suscité. Cette oscillation se retrouve sous d'autres formes dans la littérature québécoise d'hier et d'aujourd'hui ; les frontières du Québec s'étendent au monde entier par la présence de personnages aux origines incertaines ou exotiques, le jeu des langues, des parcours pour refluer ensuite comme intériorité. On peut y voir la signification du titre du premier roman publié de Ducharme : L'Avalée des avalés.

Car qu'est-ce qui a été avalé, sinon l'intuition de sa propre présence au monde ? Or ce type d'intelligence participe de la Mètis qui renvoie à l'intelligence féminine, intuitive. Cette déesse grecque d'une profonde sagesse fut la première femme de Zeus qui redoutait d'être renversé par la progéniture qu'il aurait d'elle. Le patriarche de l'Olympe résolut son dilemme en l'avalant. C'est ce qui est arrivé un peu partout où s'est affirmé un pouvoir centralisateur et étatique, intolérant à l'égard des différences. Mais ici il en est allé tout autrement où l'État avaleur demeure encore une projection volontariste.

Est-ce un hasard si deux des plus importants romans de la rentrée *Une Histoire américaine* de Jacques Godbout et *L'hiver de Mira Christophe* de Pierre Nepveu font directement référence au métissage. Situés l'un et l'autre à San Francisco et à Vancouver, soit au bout de cette fameuse frontière Pacifique qui a tant fait rêver Kerouac, ils mettent en scène l'altérité dont la femme noire (l'haïtienne Myra Christophe ou l'Éthiopienne dont s'éprend le personnage de l'Histoire américaine) est la figure emblématique. Signes avant-coureurs qu'on est peut-être en train de retrouver les vertus originelles de la Mètis et de les assumer dans la représentation de la culture. Là réside en effet la gageure d'une société civile enfin accomplie. □

Notes

Victor-Lévy Beaulieu ***Jack Kerouac***, essai-poulet, Éditions du jour, 1972
Jacques Godbout, ***Une Histoire américaine***, Seuil, 1986
Jack Kerouac, ***Dr. Sax***, roman, Gallimard, Paris, 1962
Gaston Miron, ***L'Homme rapaillé***, Études françaises, 1972
Pierre Nepveu, ***L'Hiver de Mira Christophe***, Boréal, 1986
Ginette Paris, ***le Réveil des dieux***, Éditions de Mortagne, 1981

HUNGARIAN POETRY OF THE '80s

Selected and edited by George Ferenci

The *Not-So-Great-War, as some Hungarians* have called the First World War, destroyed the Austro-Hungarian empire with all its pomp and grandeur. In 1920, with the signing of the Treaty of Trianon and then with the 1947 Treaty of Paris, Hungary was stripped to a third of her original size, leaving two million Magyar Erdi Transylvanians stranded and persecuted in Romania, as well as other Hungarians left behind in Slovakia and Novi Sad, Yugoslavia. For almost a thousand years, Hungary, a small country with ten million people in the eye of Central-East Europe, has known a hellish history. Like her Soviet bloc neighbor Poland, Hungary has repeatedly been overrun, raped and devastated. But somehow out of the rubble, has emerged an incredible number of great poets, a passionate, sad, if not enraged poetry. Among others, the Poles have Zbigniew Herbert. The Serbs: Vasko Popa. The Hungarians, who can easily publish ten thousand copies of a book on first printing, have Sandor Weöres, Ágnes Nemes Nagy and Ferenc Juhasz whose epic "The boy that changed into a stag" Canadian cultural historian and poet Kenneth McRobbie translated back in 1963. (Not to forget Torontonian George Faludy, a persona non grata in Hungary, his country of origin, whose collected poems were published by McClelland & Stewart this year).

This selection however neither includes them nor Hungary's poet-heroes Sándor Pétofi, Endre Ady, Attila József and Gyula Illyés. Nor, for that matter, László Nagy and Janós Pilinszky whose selected poems were masterfully translated by England's poet laureate Ted Hughes.

Instead, the focus here is on the younger generation of contemporary Hungarian poets who have rarely been translated and published in the West. And there are two good reasons for presenting their work in a Canadian cultural magazine at this time. One, is the 100th anniversary of the first wave of Hungarian immigration to Canada. Secondly, it is thirty years since the Hungarian uprising.

In March 1985, my friend János Széky, a senior editor at Élet és irodalom (Life and Letters), Hungary's only literary weekly, started introducing me to Budapest's literati.

Located in the same building where he works are the offices of Nagyvilág (Magazine of World Literature) and Kortárs (Contemporary). Kortárs' 31-year old poetry editor Tibor Zalán helps to publish Hungarian poets worldwide. That includes some of the translators here—Montreal psychiatrist György Vitéz, Sandór András who teaches German at Howard University and József Bakucz, an engineer in Washington, D.C.—members of Arkánum, a group of Hungarian Magyar experimental poets in exile.

Otto Orban, winner of the Attila József and Robert Graves prize among others, has been Kortárs' senior editor since 1971. I found him in Old Buda in his Ascheresque apartment block. We discussed translations of this prose poems in which he often deals with the atrocities of war and of relationships, with city life full of confusion and despair if not degradation. (Orbán hands us victims with irony, as well as his innermost thoughts and emotions full of self-mockery).

György Petri is samizdat, a forbidden poet. Much of what he writes cannot be officially read in his own country. Nonetheless, a few thousand copies of his latest collection of poems will be sold "underground" in Budapest. Our meeting was arranged by friends who sympathize with his bold political stance. High up in the Buda hills, the thin little bearded man with short dark hair and suddenly penetrating eyes was sitting taking a boxer's pose at a wooden kitchen table. Every five minutes, he sipped his palinka, a kind of Hungarian vodka. From morning to night, Petri who can travel more easily to Berlin or New York than most Hungarians and East Europeans, keeps drinking. His words are a bit garbled but pouring out of him even as he falls asleep dead-drunk.

Judit Kemenczky lived further up the hill. She grew up in the West but returned to Hungary to find her roots. Well-known for her Hungarian translations of Japanese poetry, Kabuki and Noh theater, she was at work preparing a performance piece, a mix of Laurie Anderson with the words distilled and Meredith Monk without a screech-cry. I did not have the chance to meet Dezső Tandori, that former one-man poetry factory who Hungarian critics have called a genius. Tandori the recluse (whose selected poems are translated by Bruce Berlind and published by Princeton University Press this year) has written long and epic poems. But in his recent work, he uses a kind of short-hand, full of abbreviations, words sliced in half, suffixes stuck together. He often describes our inner and outer selves in a banal yet infinitely complex world. Good and evil are intertwined. The Hungarian translator of John Berryman, Sylvia Plath and Samuel Beckett suggests a willful acceptance of Fate (and Destiny). Besides, too often (in Central-East Europe) there is no other choice. □

Ottó Orbán (born 1936)

On Resurrection

1.

Individual freedom is not everything but part of everything.
Individual freedom is a glue.
Without individual freedom stone will not stick to stone,
walls will fall, the country's crossbeam cracks.
Without individual freedom no free community.
And stone axes, crossbows, submarines are useless, no chance of survival.
And only the wind will play marbles with smoke in the ruins.

2.

Except this is just too simple.
Individual freedom is not individual glorification.
Everyone is individual: the free individual is everyone's freedom.
The world calls the police, suspects terrorists, heretics, demons, it's no use.
The individual's freedom is the community.
You and me equals not knowing where you end and I begin as in love.
You are me.

3.

This contradiction is free of contradiction and self-evident as the Sun.
It shines over centuries filthy with smoke and ideas.
No resurrection but there still is if one doesn't sell out.
O we free the bird in our mouth, how beautiful you are, Earth,
your face of blood and mud, the crushing failures, concealed hopes.
And our uncertain presence makes safe apparent outlines vibrate.
And summer like a voluptuous dragon blows fire for as long as it lasts.

Translated by Eric Mottram

Dezső Tandori (born 1938)

Loss of Amateurhood (excerpt)

by this time I was on the peninsula's shady side;
by this time he was on the peninsula's shady side;
Only 2 p.m., I had plenty of time,
only 2 p.m., he had plenty of time,
I took it easy loafing in the park by the Sport Hotel;
he took it easy loafing in the park by the Sport Hotel;
I remember on one of my walks
he remembers on one of his walks
I took a book with me, *The Idiot,*
he took a book with him, The Idiot,
and was reading it for a while on a parkbench.
and was reading it for a while on a parkbench.
Meantime I'd eaten a loaf of french bread with some cheese,
meantime he'd eaten a loaf of french bread with some cheese,
I was still hungry.
he was still hungry.
I went to have a seat on the Sport Hotel's glassed-in terrace,
he went to have a seat on the Sport Hotel's glassed-in terrace,
I was sitting almost at water-level,
he was sitting almost at water-level,
I looked at it —
he looked at it.
All this was another time,
(personally!)
Like I say, this was another time,
like he says, this was another time,
but I know I can tell it now just as I wish.
but he knows he can tell it now just as he wishes.
Only, when I found out that *I could not go back,*
only, when I found out that he could not go back,
— though this wasn't the first —
(personally!)
though I won't say it was the first —

Translated by Kenneth McRobbie

Judit Kemenczky (born 1948)

The Red-Hot Martinette (excerpt)

I WILL NOT RETRACT my notes I will not burn the sheets of music I will not melt the sound from my vocal chords into the great common pot the cages in my head red-hot steel structures distorted planes in between them locking-unlocking round geometric shapes on a furrowed black plate the pièce de résistance Bach's B-minor Mass conducted by Otto Klemperer the rollerskating disco-tones relentlessly driven seraphim chasing one another sanctus sanctus SACRED is the brilliant over whelming longdistance run of the sustained harmonies but let's foget the Sanctus let's hear the alto air the battle mu sic of the terrified Being (Creatura) trembling before its future destiny I do not want them back the records were a gift nor do I want the empty oilcan I do not water the garden with turpentine I don't take a bath in gasoline either, yet to have daylight above me in the sun-bulb the hydrogen *keeps playing tricks until it changes into helium 600* million tons of energy spits out into empty space every second it runs it dashes about until onion red onion scallion garlic tulip—and dahliabulb comes alive Angelic Messenger the aril swings its doors wide green violins symbol-language levitation of the Soul above the ground and between them a pause of a full note Weinen Kalgen to Cry to Complain from the moist fallen tree the imposing wreath of light is missing EI NSTEIN's time-space cigar on the other hand BURNS of itself I say thanks politely for this distant flame the velocity of light the relativity of the upward falling body among the coordinates

Translated by József Bakucz

Tibor Zalán (born 1955)

Endre Ady : On the Immortals Not Having a Ghost of a Chance (excerpt)

dilettanti left — dilettanti right

t o t h e c e n t e r • L I F E

who don't give a damn about — those who prize above all

no king will stand as rain-pelted hare
in the crosshairs — *don't stand me (up):*
my pride bowls over your libraries mustered against me
take THIS woman from me also I DIDN'T WANT HER!
in her mouth my fragrant youth turned into bitter poison: take it: save the tropics... in her glance! Black dogs swing sunsets between their teeth

my woman	if they existed	did no chanting
my poems	if they existed	were found wanting
my drinks	if they existed	wormwood tasting
my triumphs	if they existed	went out shining

and still you must not touch anything leave everything SO
as if I still sat on that chair
falling across the table
to reach for a glass
for a woman
sleeping powders
AS IF through creaking doors
I'd step into your brain
banging on the blue-grey walls of your throbbing labyrinth
as I walk
AS IF the thirsty embers
in your woman's loins caught fire
when I trample on it with my verses that she screams her
twisted dreams into my silence

Translated by György Vitéz

György Petri (born 1943)

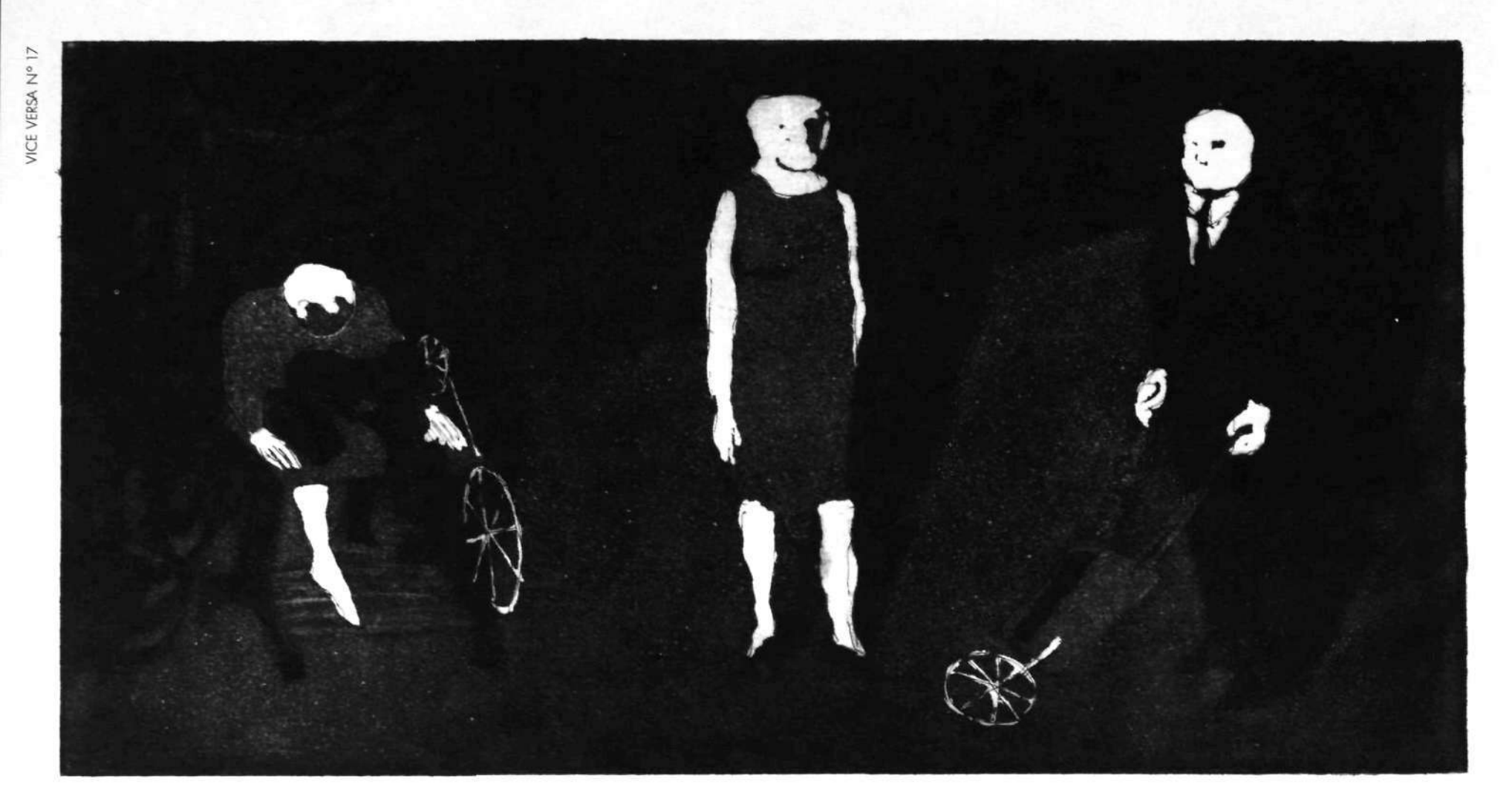
K.S.

That woman died
fourteen years ago
that young woman
who crosses our room at night
casually tidying here and there
roaming in and out
picking up pocketing this or that
things I can't find by morning

or she stands against the wall
though she's dead
staring horrified
as if before a firing squad
begins to undress
taking off what she
had on when alive
panties stockings
and I'm begging her not to
it's inconceivable here now

she throws something over
the blue-lace protective brassiere
backing away flinching sideways
as if afraid I'll strike her
that "camelhair" jacket
clutched around her
shivering
"Why don't you have the heat on?" she asks
"Why are you still alive?"

Translated by Kenneth McRobbie



Agnieszka Holland ou la force des sentiments

Anna Gural-Migdal est spécialiste du cinéma italien et prépare actuellement une étude sur la métaphore

Anna Gural-Migdal

Claude Chamberland et son éternel acolyte, Dimitri Eipedes, ont fait de leur quinzième Festival du Nouveau Cinéma, un succès : Art de dégoter aux quatre coins du globe l'envers d'un cinéma-argent, l'insolite d'un jamais vu, l'étonnement d'un jamais su, art de renifler le sublime avant qu'il ne devienne statuette, effigie et routine. Il y a eu Wenders puis Jarmusch et maintenant voilà Holland. Agnieszka Holland fait partie de ces cinéastes qu'on découvre au hasard d'une projection et qu'on n'oublie pas. Dès 1979, le talent de cette jeune metteur en scène native de Varsovie, éclate dans « Acteurs provinciaux », chronique lucide et amère des désillusions d'une génération perdue. Puis, de films en films, l'artiste poursuit son observation percutante de la réalité polonaise, sans faire de concessions aux goûts du jour, à la politique de l'heure. « Une femme seule », l'oeuvre dernière avant l'exil, ne sera jamais montrée en Pologne. Film nouveau s'il en est un, parce qu'il fait figure d'exception dans la production polonaise officielle, qu'il n'est vu que dans la clandestinité, qu'il privilégie l'éthique à l'esthétique sans pour autant sombrer dans un discours militant ou édifiant. Le seul message d'« Une femme seule », c'est l'émotion, le choc : celui qui nous rappelle que le totalitarisme existe et que là-bas, quelque part en Pologne ou ailleurs, des mil- liers de destins anonymes plient sous le poids d'une réalité trop lourde à porter. En nous livrant ses réflexions sur le cinéma et l'art en général, Agnieszka Holland nous fait découvrir la richesse et la complexité de sa culture politique et de celle de son peuple.

Anna Gural-Migdal : Au Québec, nous avons vu « Acteurs provinciaux » qui a remporté le Prix de la Fipresci à Cannes, « Fièvre » a été primé au Festival de Berlin, « Récolte amère », en plus d'avoir été en nomination comme meilleur film étranger à Hollywood, a valu à Armin Müller-Stahl le prix du meilleur acteur au Festival des Films du Monde et enfin, « Une femme seule » vient de remporter le Prix Alcan du quinzième Festival du Nouveau Cinéma : avec un tel palmarès, comment se fait-il que tes films soient encore si peu distribués et si mal connus du grand public ?

Agnieszka Holland : Lorsqu'on fait des films en Pologne, il est très difficile de les faire sortir du pays si ce n'est pour les envoyer dans des festivals grâce auxquels ils jouissent de temps en temps d'une petite distribution dans les circuits d'art et d'essai. Il est très rare qu'un film polonais dépasse ce genre de distribution. Seuls les films de Wajda ont connu un certain succès populaire, surtout en France je crois.

V.V. : « Une femme seule » produit par Film Polski, n'a pas été vu en Pologne parce qu'interdit par la censure. Pourtant ce film a réussi à être montré clandestinement grâce au circuit des vidéocassettes. Parle-moi de cette clandestinité et dis-moi si beaucoup de Polonais ont connaissance de ce phénomène.

A.H. : Pour moi, cette vie culturelle clandestine, c'est la manifestation d'un sentiment révolutionnaire dont je me réjouis. Depuis dix ans environ, il existe un solide réseau de presse et d'édition clandestines. « Nowa » qui est la plus populaire des maisons d'édition de ce genre, distribue les livres polonais refusés par la censure ou publie certaines oeuvres d'écrivains mondiaux qu'il est impossible de lire en Pologne. Bien sûr, les tirages ne sont pas très élevés, aux alentours de 15,000 exemplaires, mais si tu multiplies cela par le nombre de personnes qui les lisent, tu obtiens pas mal de gens au bout du compte. Donc, ces maisons d'édition clandestines, qui se sont mises à pousser comme des champignons après la déclaration de l'état de guerre, ont décidé, il y a trois ans, de toucher à la vidéo, parce qu'elle est de plus en plus à la mode chez nous. Dès qu'un Polonais a la possibilité d'aller à l'étranger et de gagner un peu d'argent, il s'achète un magnétoscope ! Alors, « Nowa » et les autres ont profité de cette situation pour commencer à distribuer ou à produire des cassettes mais aussi pour tourner en vidéo des documentaires sur la clandestinité, sur les événements de la rue ou sur la réaction des gens à certains faits politiques ou sociaux. Pour ce qui est des films polonais interdits par la censure, ils ont réussi à les sortir en se procurant illégalement une copie. C'est étonnant de voir combien leur travail est minutieux ! Le premier film, c'était « Interrogatoire » de Ryszard Bugajski, tourné à l'époque de Solidarność avec le Groupe X de Wajda, groupe auquel j'appartenais. Comme le film a été achevé juste après la déclaration de l'état de guerre, il n'est jamais sorti en salle. C'est sans doute l'oeuvre la plus haïe des autorités, au point qu'une commission a même recommandé d'en brûler les négatifs ! Mais ils ne l'ont pas fait, bien sûr... Ce film a touché beaucoup de gens parce qu'en racontant l'histoire d'une fille normale emprisonnée dans un camp stalinien et qui lutte pour retrouver sa dignité, il nous montre toute la complexité du système politique polonais à l'époque du stalinisme. Le deuxième film, c'était un documentaire, le troisième, « Une femme seule », le quatrième « La grande course » de Jerzy Domaradzki nous ramenait encore au temps de Staline, quant au cinquième, c'était l'enregistrement dans une église d'une pièce de Wajda, « Wieczernik », avec Krystyna Janda et Daniel Olbrychski, pièce non officielle qui a eu beaucoup de succès. La sixième cassette n'était nulle autre que celle de « 1984 ! » d'après le roman de Orwell.

KAMILA WOZNIAKOWSKA

V.V. : Ici, Radio-Canada nous a présenté un reportage sur cette pièce de Wajda tournée dans une église. Peux-tu me dire si l'Église joue un rôle dans la diffusion de ce matériel clandestin ?

A.H. : Ça dépend de la situation dans les paroisses, du courage des prêtres. Il va de soi que la pièce de Wajda ait été projetée un peu partout dans les églises puisque c'est là qu'elle a été mise en scène. Pour ce qui est des autres films de ce cinéaste, films qu'auparavant l'on pouvait voir normalement et qui ont été interdits par la suite, ils sont montrés régulièrement par les prêtres, en particulier « L'homme de marbre » et « L'homme de fer ». On fait aussi voir des documentaires ou des fictions sur les événements survenus au début des années 80, également des reportages sur la Pologne tournés à l'Ouest ou des films étrangers comme « Le Tambour » ou « The Deer Hunter » qui sont interdits par la censure.

V.V. : À Paris, il y a une excellente diffusion de la culture polonaise.

A.H. : C'est vrai que la culture y est riche et diversifiée, même s'il y a toujours des problèmes d'argent. Dans cette ville, on peut trouver plusieurs mensuels polonais vraiment très bons. Ce qui est étonnant, c'est que cette presse polonaise publiée par les milieux intellectuels de Paris est souvent supérieure à celle de France ou de Pologne parce qu'elle évite la censure officielle ou militante, c'est-à-dire qu'elle essaie de ne pas faire de simplification abusive dans le sens du Parti ou de la dissidence. Son discours n'en est que plus objectif et plus profond.

V.V. : À Montréal, on remonte le fil du temps pour découvrir ton oeuvre, un peu comme on l'a fait avec Wim Wenders avant qu'il ne devienne véritablement célèbre. Cette démarche me plaît car elle m'amène à chercher dans chacun de tes films les éclairs de génie qui te conduiront au chef-d'oeuvre. Je voudrais savoir si tu crois pouvoir atteindre un jour cette perfection ou si tu es le genre de cinéaste convaincue que l'oeuvre parfaite sera toujours celle à faire ?

A.H. : Je ne crois pas être une cinéaste sans défauts, mais il y a des choses que j'essaie de ne pas faire. Quand j'ai terminé le tournage d'« Une femme seule », j'ai eu le sentiment d'avoir fait un bon film. C'est pour ça que j'ai été si déprimée de voir s'arrêter le vent de liberté qui m'a permis de le faire. De toute façon, c'est déjà difficile de faire un film aujourd'hui, alors pour qu'il soit bon en plus, il en faut beaucoup. Dans les années 60, le cinéma était un domaine essentiel de la pensée et de la culture, dans les années 70, il s'est mis à toucher des thèmes très importants et au début des années 80, il a commencé à décliner. Des Fellini et des Bergman, on n'en trouve plus dans la nouvelle génération ! Même Wenders, que j'aimais beaucoup, je trouve que son « Paris, Texas » est, dans un sens, une trahison de ses films précédents. Et puis faire un chef-d'oeuvre au cinéma ne dépend pas seulement du talent ou des déterminations d'un cinéaste, mais aussi de l'atmosphère générale de l'industrie cinématographique. J'ai bon espoir de faire un très bon film mais je doute de pouvoir faire le film de mes rêves à cause des nombreux compromis imposés par l'aspect économique du cinéma.

V.V. : Compromis également causés par le fait d'être une cinéaste en exil ?

A.H. : Évidemment, maintenant que je travaille à l'Ouest, en France, en Allemagne et aux États-Unis, si je veux tourner avec un budget moins réduit que pour « Récolte amère », je dois changer ma stratégie. L'exil oblige tout cinéaste à faire des compromis utiles ou inutiles, et cela a des bons et des mauvais côtés. Dans un sens, je suis fière de voir qu'un de mes films puisse toucher à la fois un Suisse ou un Américain, mais cela me fait peur en même temps, car je crains de perdre mon authenticité. En disant cela, je pense à Forman dont le succès en Amérique est énorme du fait que ce cinéaste a accepté de gommer l'originalité de ses premières oeuvres tchèques pour faire des films plus en rapport avec son nouveau mode de vie et sa nouvelle façon de penser. Moi-même, depuis que je vis à l'Ouest, j'ai acquis par la force des choses certains goûts nouveaux, ce qui ne manquera pas de changer mon cinéma. Cependant, je pense qu'il y aura toujours moyen de trouver un lien avec ce que j'ai fait précédemment en Pologne, ne serait-ce qu'en continuant de traiter des problèmes qui me tiennent à coeur. Ce que je ne veux pas faire, c'est bricoler mon cinéma, car pour moi la communication, le message, c'est plus important que le fait même de faire un film. Heureusement, même si je dois faire un effort pour rejoindre le public étranger, il y a dans le langage cinématographique une certaine universalité qui me permet d'aller au fond des choses. Les gens sentent que mon engagement est profondément humain et émotif du fait qu'il est né de l'expérience de l'exil et du totalitarisme. C'est par le cinéma, par l'art en général, qu'il faut passer pour se comprendre soi-même, quelque chose comme le « body art » en somme.

V.V. : Tu n'aimes pas les personnages banals. Dans tes films, tu nous racontes souvent l'histoire de couples inhabituels. J'ai l'impression que ça répond à cette phrase d'« Une femme seule », où il est dit qu'en Pologne on a du mal à accepter ce qui est différent.

A.H. : Pour moi, les gens sont tous différents. Ce que je cherche à faire, c'est montrer d'une manière originale des êtres qui n'ont rien d'exceptionnel. Par exemple, si des personnages aussi ordinaires que ceux de Tchekov nous touchent encore à un tel point, c'est que cet écrivain a su leur donner une force et une profondeur universelles qui défient le temps. La femme que je montre est dans une situation particulière, certes, mais en même temps très anodine, car il y a des milliers de femmes comme elle. Et puis la solitude est selon moi une condition existentielle banale. Pour garder toute l'originalité d'un être humain, il faut donc poser un regard frais sur lui. C'est en tout cas le type de démarche qui m'intéresse. C'est vrai qu'en Pologne on n'aime pas tellement les gens différents. Il est fréquent que les sociétés opprimées excluent facilement les marginaux, les trop pauvres, les trop intelligents ou les trop indépendants. En Pologne, c'est toujours la vie en communauté qui a primé et c'est de là que vient la force de ce pays. En même temps, je trouve ce contrôle collectif un peu dangereux : même si je m'identifie aux Polonais en général, à Solidarność ou à d'autres cinéastes, je tiens toujours à garder mes distances pour préserver une vérité intérieure. C'est pour ça d'ailleurs que je me suis toujours éloignée des mouvements féministes.

> « C'est une certaine sensibilité artistique que j'ai de rechercher une efficacité politique d'ordre émotif plutôt qu'intellectuel. Entre la compassion officielle et militante, il y a toute la complexité du destin humain. »
> « Ce qui est le plus terrible maintenant en Pologne, c'est le manque d'espoir politique. »
> « On ne peut rayer Solidarność de la carte : en tant que syndicat indépendant, il n'existe plus si ce n'est que clandestinement ou dans quelques rares entreprises, mais en tant que mouvement, désir de liberté, de pluralisme politique et social, il refait constamment surface pour unir les gens. »

V.V. : Effectivement, ta femme seule est en elle-même banale, mais le problème, c'est qu'elle est entourée de gens qui ne la perçoivent pas comme ça, d'autant plus qu'elle vit une histoire d'amour avec un invalide. Le cinéaste Renato Castellani a eu un jour ces propos très justes : « Quand deux personnes s'aiment, le monde doit toujours être contre eux, cela crée naturellement un drame. Chaque grand sentiment, chaque grand amour doit lutter contre l'adversité. L'ennemi est tout ce qui les entoure. C'est un sujet naturel pour le cinéma. » Toi, c'est par le biais d'histoires d'amour que tu nous montres que le quotidien, hors de la « polis », n'est pas vivable.

A.H. : Toute l'éducation que j'ai reçue dans mon enfance était imprégnée de réalisme soviétique. Depuis lors, je suis devenue méfiante envers l'art militant. La vie est toujours plus compliquée qu'une thèse politique, qu'un côté de la médaille. Même si dans ma vie privée, je manifeste ouvertement des positions politiques engagées, je préfère ne pas prendre position pour une cause particulière lorsque je fais un film. Je veux toucher le public en montrant comment une situation politique particulière se traduit dans le quotidien des personnes. Comme les gens s'identifient très facilement aux histoires d'amour, ils comprennent aisément la particularité de la situation qui entoure celles-ci. C'est une certaine sensibilité artistique que j'ai de rechercher une efficacité politique d'ordre émotif plutôt qu'intellectuel.

V.V. : Est-ce pour cela que tu montres toujours dans « Une femme seule », le revers de la médaille de toute espérance : le Parti pas plus que Solidarność ou la fuite à l'Ouest ne peuvent régler les problèmes économiques et politiques de la Pologne.

A.H. : J'ai voulu compromettre toutes les institutions y compris l'Église et Solidarność, pour montrer que chacun demeure solitaire en face du monde. Entre la compassion officielle et militante, il y a toute la complexité du destin humain.

V.V. : Malgré la misère, malgré la guerre, malgré la bêtise humaine, il y a dans tes personnages une force et une fraîcheur qui leur permet de croire que tout est encore possible avant que les événements ne les fassent basculer vers diverses formes de désespoir. En cela, je les sens très polonais.

A.H. : Cela reflète la situation de notre pays. Il n'y a pas d'espoir, mais il faut continuer à lutter en gardant l'espoir, même si ce n'est pas réaliste. Je ne sais pas d'où ça vient : la force des sentiments, de la vie, le mythe de Sisyphe ? En Pologne, on est tellement habitué à vivre avec la défaite qu'on finit par y trouver un certain bonheur, et cela peut être dangereux à la longue. Je vois avec quel excès les Polonais aiment les martyrs, les enterrements, comme celui de Popieluszko qui a fini par ressembler à une fête populaire. Il n'y a aucun pays au monde où on se complaît autant dans la célébration des défaites ! Si mon film est très sombre, c'est que je l'ai fait à une période très difficile de ma vie où je constatais la misère, la fin proche de Solidarność et le manque de responsabilités de mes collègues qui croyaient trop que ce syndicat allait nous conduire au paradis.

V.V. : Tu n'approuves donc pas la démarche adoptée par Wajda dans « L'homme de fer » qui montre l'euphorie d'un militantisme trop optimiste ?

A.H. : Je pense que « L'homme de marbre » était un premier vrai film politique, un exemple pour les cinéastes polonais. Pour ce qui est de « L'homme de fer », c'est un film de commande ; les ouvriers des chantiers navals de Gdansk ont demandé à Wajda une suite de « L'homme de marbre ». Et celui-ci a dit oui parce qu'il est très sensible aux exigences de son public. Du point de vue idéologique et artistique, le film a beaucoup de défauts, mais en même temps, c'est devenu un document d'époque qui contient une valeur informative essentielle autant pour le public polonais que pour les spectateurs étrangers. J'ai collaboré à ce film, donc je l'ai approuvé de manière active. Mais « L'homme de fer » représente un pas en avant qu'il faut dépasser. La réflexion doit être poussée plus loin.

V.V. : Les cinéastes polonais sont passés maîtres dans l'art de dénoncer les faiblesses de leur régime à travers une prolifération de détails et de remarques insignifiantes qui se donnent à lire au second degré. Je me demande si une telle approche ne nécessite pas un certain entraînement chez le spectateur, ce que les Polonais ont puisque la politique, c'est leur pain quotidien. Mais chez nous où l'on parle de plus en plus d'apolitisation ?

A.H. : Je ne sais pas. Pour moi, une certaine forme d'exotisme est toujours attachante. Le système des coproductions a tellement fait perdre aux films leur identité que ça devient intéressant d'apprendre en voyant un film authentique. « Une femme seule », je l'ai fait d'abord pour les Polonais, car je crois qu'il faut envisager un public concret lorsque l'on tourne un film. Et ces détails dont tu parles, même s'ils demeurent incompréhensibles pour le public de l'Ouest, ce sont eux qui donnent toute sa vérité et sa force à l'oeuvre, car j'essaie d'atteindre l'universel en montrant une réalité particulière dans toute sa richesse. Il faut que l'émotion passe, qu'il y ait un choc. Hier, quand j'ai vu une femme bouleversée par mon film, je me suis sentie heureuse, j'avais l'impression d'avoir atteint mon but.

V.V. : Lorsque j'ai vu « Amère récolte », qui est une production allemande, j'ai tout de suite fait le rapprochement avec « Un Amour en Allemagne ». Tu montres comme Wajda qu'en temps d'occupation le système oblige parfois les gens à se conduire d'une façon criminelle.

A.H. : C'est pour moi le plus grand mystère du XXe siècle de constater la facilité avec laquelle les gens ordinaires, bons chrétiens, bons pères de famille, même les intellectuels, écrivains, philosophes, comme c'était le cas de Heidegger en Allemagne, ont collaboré à ce système et sont devenus des assassins ou des responsables d'assassinats. Il y a des histoires pareilles en Amérique du Sud, spécialement en Argentine où le régime militaire a donné lieu à une société acceptant le crime de façon massive au point de ne plus se rendre compte qu'un meurtre c'est un meurtre. Durant la période stalinienne en Union Soviéti-

que, en Pologne, en Tchécoslovaquie, en Hongrie, où il y a eu des millions de victimes, tout le monde, à l'exception de quelques dissidents très cachés, a participé directement ou indirectement à cet holocauste. Comment cela est-il possible ? C'est la question que tous ceux qui n'ont pas été directement touchés par une telle expérience se posent. Si je parle de totalitarisme, de crimes collectifs, je préfère le faire en passant par des histoires d'amour vécues par des gens simples. Les dirigeants ne m'intéressent pas vraiment, car je crois qu'un Hitler ou un Staline ne sont possibles que s'il y a derrière eux une société qui se plie à ce genre d'idéologie.

V.V. : L'Histoire est très ancrée dans votre culture politique ; la preuve, c'est que de nombreux cinéastes polonais se sont penchés sur cette période de l'occupation allemande en Pologne. Désires-tu poursuivre cette réflexion moderne sur l'Histoire à laquelle on est confronté dans la vie de tous les jours et dont les revirements peuvent à jamais bouleverser nos vies ?

A.H. : Oui, je désire continuer à parler de l'Histoire, en particulier de cette période qui représente la plus grande expérience de notre siècle jamais expliquée de manière satisfaisante. Bien sûr, il faut comprendre que le public, spécialement en Allemagne, est un peu fatigué de ce genre de films. Beaucoup d'entre eux ont montré le théâtre des événements d'une façon tellement simpliste qu'ils ont fini par banaliser l'Histoire. Il faut donc trouver de nouvelles manières d'aborder de tels sujets, car il serait absurde de parler de choses aussi essentielles en laissant le public indifférent.

V.V. : Dans tes films, il y a également certaines préoccupations éthiques très polonaises que Zanussi, dont tu as été l'assistante, n'a d'ailleurs pas cessé de développer dans son oeuvre. Ton héros de « Amère récolte », par exemple, est aux prises avec le bien et le mal, il désire mettre en pratique sa religion tout en ayant l'impression de la trahir puisqu'il aime une Juive. Est-ce si important chez vous ce phénomène de la religion, et de quelle manière ?

A.H. : Les gens de l'extérieur le considèrent souvent comme une sorte de fanatisme religieux à l'image de l'Islam, ce qui est faux. Pour bien comprendre le catholicisme polonais, il faut connaître l'Histoire de la Pologne. À la fin du XVIIIe siècle, quand notre pays était divisé entre l'Autriche, la Russie et l'Allemagne, c'est le catholicisme qui, en opposition avec la religion des occupants, nous a permis de résister à l'oppression et de préserver notre identité nationale. Il a donc joué au cours des siècles un important rôle politique. Évidemment, il y avait un tel nationalisme dans ce catholicisme que l'Église polonaise, en particulier au début de ce siècle, a fini par devenir très intolérante avec les Juifs, les Ukrainiens, les étrangers. Ce n'est que depuis les vingt dernières années qu'elle est soutenue par l'intelligentsia catholique et qu'elle essaie de trouver avec l'Église Universelle, avec le Vatican, avec le Pape Jean-Paul II, un modus vivendi pour l'Église moderne. Donc, si auparavant l'Église était plutôt une force de résistance, elle est en train de devenir le terrain d'une discussion intellectuelle. Au quotidien, la religion est moins forte que sur le plan politique et social. Je ne crois pas que les Polonais soient de grands mystiques. Leur catholicisme se manifeste plus dans les habitudes, dans les traditions, que dans une ferveur profonde. Seulement dans les moments de grand danger leur religion redevient profonde : par exemple, lorsque dans les écoles communistes on a essayé d'inculquer une idéologie athée aux enfants, ça a été un échec.

V.V. : Tu as fait tes études à l'École du Cinéma de Prague, l'une des meilleures au monde puisque l'on parle d'une école tchèque du cinéma. Est-ce que cette école t'as influencée ?

A.H. : Oui pour un certain goût que j'ai de la réalité, du quotidien et pour ma façon de travailler avec les acteurs. Non sur le plan stylistique où je crois avoir été beaucoup plus influencée par Wajda que par mes professeurs tchèques. Ceci dit, j'ai une très grande estime pour le cinéma tchèque des années soixante, sans doute le plus vivant en Europe à ce moment-là. Il y a un cinéaste tchèque très mal connu à l'Ouest, Evald Schorm, qui selon moi a fait trois films essentiels qui sont autant d'explorations rigoureuses du rapport entre morale individuelle et morale collective, que d'exigeantes interrogations sur le sens de nos actions. Et puis, il y a aussi le cinéma tchèque de Forman et Passer...

V.V. : Tu travailles aussi en Allemagne. Est-ce parce que les comédiens de ce pays sont plus faciles à diriger pour toi du fait qu'ils sortent presque tous de l'école de théâtre comme les acteurs polonais, et ont une technique très élastique, très expressive ?

A.H. : C'est ça que je trouve formidable avec les acteurs allemands, c'est qu'ils travaillent comme ceux de chez nous. J'aime aussi les comédiens soviétiques et anglais. En France, j'ai des problèmes avec les acteurs parce qu'ils n'ont pas une technique profonde. Je crois que la faiblesse de leur jeu est à mettre en rapport avec une crise générale du cinéma en France.

En tant que metteur en scène, ce que je cherche chez un comédien, c'est une certaine vérité, une certaine intensité spécifiques au cinéma, éloignées d'un jeu proprement théâtral ou exagérément banalisées comme dans la vie. Cette intensité, il faut trouver une technique, un moyen artificiel de la faire passer. Selon moi, un très bon acteur doit savoir allier la vérité primaire à cette intensité artificielle.

V.V. : Récemment, le Cinéma Outremont nous a présenté quelques films tournés au cours des dernières années en Pologne. Évidemment, il s'agit là d'une production officielle, mais on peut tout de même voir qu'il y a vraiment des talents. Qu'est-ce que tu en penses ?

A.H. : Je crois qu'il y a, à l'heure actuelle, une certaine contradiction entre les cinéastes et le public. À la fin des années soixante-dix, quand je commençais à faire des films, le public polonais pensait et sentait comme moi, de sorte qu'il était en mesure d'accepter des oeuvres difficiles et sombres. Maintenant que les gens vivent le désespoir au quotidien, ils n'ont plus envie de suivre les dépressions des artistes. Désormais, leurs préférences vont aux comédies et aux films d'évasion. Chaque jour, à cause de sa misère économique, la Pologne se coupe un peu plus du monde occidental pour rejoindre le camp des pays sous-développés. Le public, lui, prend la direction opposée : il n'a d'yeux et d'oreilles que pour ce qui vient des pays capitalistes. Ce que les Polonais veulent surtout, c'est de la distraction.

V.V. : À l'heure actuelle, la situation politique stagne en Pologne. Toi, en tant que Polonaise, en tant que cinéaste, qu'est-ce que tu envisages ? La fin de ce marasme, un éventuel retour dans ton pays ?

A.H. : Tant que le système restera en place, il ne me sera pas possible de retourner là-bas. Si je le faisais, je doute qu'ils me donneraient les moyens de m'exprimer librement. Ce qui est le plus terrible maintenant en Pologne, c'est le manque d'espoir politique. Mais en même temps, si on se tourne vers certains autres pays de l'Est, on peut constater qu'il y a chez nous plus de libertés que chez eux.

V.V. : Vous avez au moins un drapeau, une identité, ce qui n'est pas le cas des peuples opprimés à l'intérieur du bloc soviétique...

A.H. : Oui, nous avons cette chance, mais nous nous sommes beaucoup battus pour cela. Et puis, il y a en tout Polonais, même ceux qui sont au pouvoir, un patriotisme très fort, ce qui rend les dirigeants de la Pologne moins cyniques que ceux de certains autres pays socialistes. Même si notre situation est très sombre, il faut se réjouir de ce que Solidarność a fait pour nous. Il a laissé son empreinte partout et même les autorités officielles ne peuvent désormais feindre d'ignorer certains faits établis. On ne peut rayer Solidarność de la carte : en tant que syndicat indépendant, il n'existe plus si ce n'est que clandestinement ou dans quelques rares entreprises, mais en tant que mouvement, désir de liberté, de pluralisme politique et social, il refait constamment surface pour unir les gens. Je ne sais pas ce que ça va donner avec les enfants. Peut-être auront-ils envie de créer quelque chose de nouveau, peut-être que le manque économique croissant entraînera une explosion de colère plus ou moins organisée. Mais la stagnation peut durer longtemps ; cela dépend aussi des changements de la situation politique mondiale.

V.V. : Les autres pays de l'Est ont suivi avec attention ce qui se passait en Pologne. Comment ont-ils réagi à la chute de Solidarność ?

A.H. : Dans le temps de Solidarność, les Tchèques ont observé la Pologne avec beaucoup d'espoir, mais aussi avec une certaine mauvaise foi. Si Solidarność avait réussi, ça aurait été une preuve pour eux qu'ils ne s'étaient pas battus suffisamment pour conquérir leur liberté. Ils ont pris la chute de notre syndicat avec un mélange de tristesse et de satisfaction : « Vous voyez, vous les Polonais, vous n'avez pas réussi. On ne peut pas, on ne peut pas, c'est trop haut. » En Hongrie, c'est un peu différent, mais ce mélange de sentiments existe aussi. À l'Est, la Pologne représente un grand espoir brisé. En Hongrie, il y a eu la révolte sanglante de 1956, en Tchécoslovaquie, il y a eu le révisionnisme des partis et en Pologne, le syndicat libre et les mouvements venus du bas. Mais tout cela est fini. Et la conclusion pour les gens ordinaires, pas pour les dissidents, c'est qu'on ne peut rien faire contre Moscou. Alors chacun retourne à sa petite vie privée, à la cueillette de ses champignons ou à son verre de vodka.

V.V. : En quoi le prix que tu viens de remporter au Festival du Nouveau Cinéma est-il important pour toi ?

A.H. : Au départ, je trouve difficile pour des critiques de devoir comparer des films dont le style est complètement différent. Mais s'il y a compétition, c'est mieux d'être gagnant que perdant. J'espère que ça fera réfléchir Film Polski et les autorités officielles, et qu'ils sortiront finalement ce film. Ce prix est aussi très encourageant pour notre équipe : nous avons réalisé « Une femme seule » avec beaucoup de tension et d'amour. Pour moi, c'est le film le plus important et le plus sentimental du fait que c'est mon dernier tourné en Pologne. Quand en referai-je un autre là-bas ? Peut-être jamais. □

Filmographie

« Les enfants du dimanche » (1974)
« Acteurs provinciaux » (1979)
« Fièvre » (1980)
« Une femme seule » (1981)
« Amère récolte » (1985)

Cherchez le politique dans le roman, en vous fatiguant !

suite de la page 21

dans ce roman les Panthères noires, la guerre du Vietnam, l'impérialisme européen et la spoliation de l'Afrique ? Ce discours politique reçoit deux utilisations : il sert de légitimation aux phantasmes sexuels du Nègre en même temps qu'il se tourne en dérision. Notre narrateur n'est pas un Noir (à la Eldridge Cleaver des années 60, celui qui a le premier politisé la question de la Blanche « Mais aujourd'hui c'est fini » p. 19) mais bien un Nègre. La pensée politique n'est pas agissante : elle est plutôt un réseau de références qui « signale » de manière ironique plutôt un certain lieu d'énonciation. Le féminisme joue un rôle analogue : les clins d'oeil au féminisme (les activités des filles de McGill, leur chanson à Sylvia Plath) ne contredisent en rien — au contraire — le machisme fondamental du roman.

Le Blanche est anglaise : Échos d'Aquin

Témoignant d'une culture autre (celle du « nègre ») mais évoluant à Montréal, en quoi ce roman nous donne-t-il un regard *différent* du Québec ? Le « premier véritable portrait de Montréal venant d'un écrivain noir » (ainsi se définit le livre lui-même) est en fait beaucoup moins un portrait de Montréal qu'un certain regard porté sur le Nègre. Dans ce récit se racontant il y a un Nègre se regardant (Nègre narcisse est le titre du premier chapitre) mais avec les yeux de l'autre. Le titre du dernier chapitre « On ne naît pas Nègre, on le devient » rend explicite les fondements sartriens de la chose. Mais quel est cet autre regard ? Celui d'un Blanc qui est constamment surpris de voir le Nègre agir autrement qu'en singe. « C'est une ambiance assez baroque. Deux Nègres dans un appartement crasseux de la rue Saint-Denis, en train de philosopher à perdre haleine à propos de la Beauté au petit matin. » Serait-ce par ce biais que le Nègre cherche à se faire de son lecteur (naïf) un complice ?

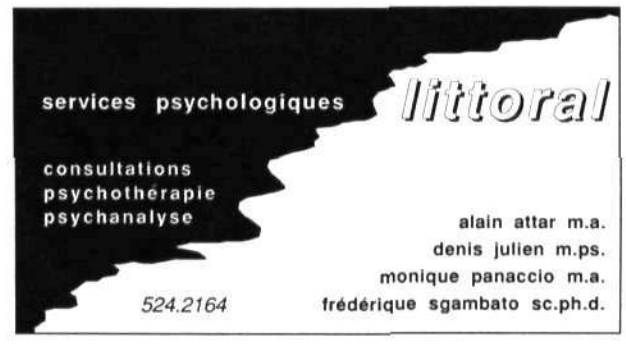
Mais il y a un autre élément, moins subtil celui-ci, qui se joue dans la construction des identités et des identifications. La Blanche, dans le roman de Laferrière, est Anglaise, systématiquement. Pas de jeunes Québécoises, seulement des filles de McGill et de Sir Georges Williams (sic). Le roman ne questionne jamais cette identification de l'Anglaise et de la Blanche : il la prend pour une donnée. Ainsi : « Les blancs oublient toujours qu'ils ont, eux aussi, une odeur. La plupart des filles de McGill sentent la poudre Bébé Johnson » (p. 25) ou « Se faire servir par une Anglaise (Allah est grand). Je suis comblé. Le monde s'ouvre, enfin, à mes voeux ». (p. 27)

L'Anglaise représente-t-elle le but de tout bon anticolonialiste ? (Et pourquoi pas la Française ?) Le rapport entre le Nègre et la Blanche ne rejoint-il pas un paradigme en fait parfaitement québécois, celui qui a été articulé de manière définitive par Hubert Aquin dans *Trou de mémoire* ? Notre Nègre n'est pas tout à fait Olympe Ghezzo-Quénum (qui lui croit encore au politique) mais leur rapport passionnel à la Canadienne-anglaise est le même. Le Nègre blanc se reconnaît-il toujours dans le Nègre aux prises avec ce phantasme de pouvoir ? L'utilisation du paradigme est habile mais l'analyse politique qui soutient la création de l'objet fantasmatique de l'Anglaise n'a plus cours. L'allusion vient s'ajouter aux autres éléments de l'intertexte qui se sert d'une référence connue pour nier l'altérité radicale du Nègre.

La culture en fragments

La surcharge des références culturelles dans le roman finit pas créer un effet de neutralisation. Très marginal à la culture québécoise (dont il ne retient surtout qu'un parcours géographique) le *Nègre* se lit avant tout comme une tentative nouvelle de parler de l'exil. (Voir la critique de Robert Berrouet-Oriol, *Vice-versa* 13-14). La fragmentation des références culturelles prend tout son sens en tant que reflet du vécu du « Nègre métropolitain », celui qui n'a ni langue propre (le français du *Nègre* comprend quelques expressions qui semblent traduites de l'américain) ni monde culturel cohérent et intègre, et qui a besoin du regard de l'Autre pour se rendre visible.

Portrait d'un écrivain à la recherche de son sujet, roman cherchant sa place entre James Baldwin et Denise Bombardier, *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer* circule aux confins de plusieurs cultures sans s'identifier à aucune. C'est en cela que le récit fascine, et bien malgré son utilisation du discours politique et son machisme primaire. Produit du Québec, le *Nègre* est hors-culture. □



The Use of an Earthquake

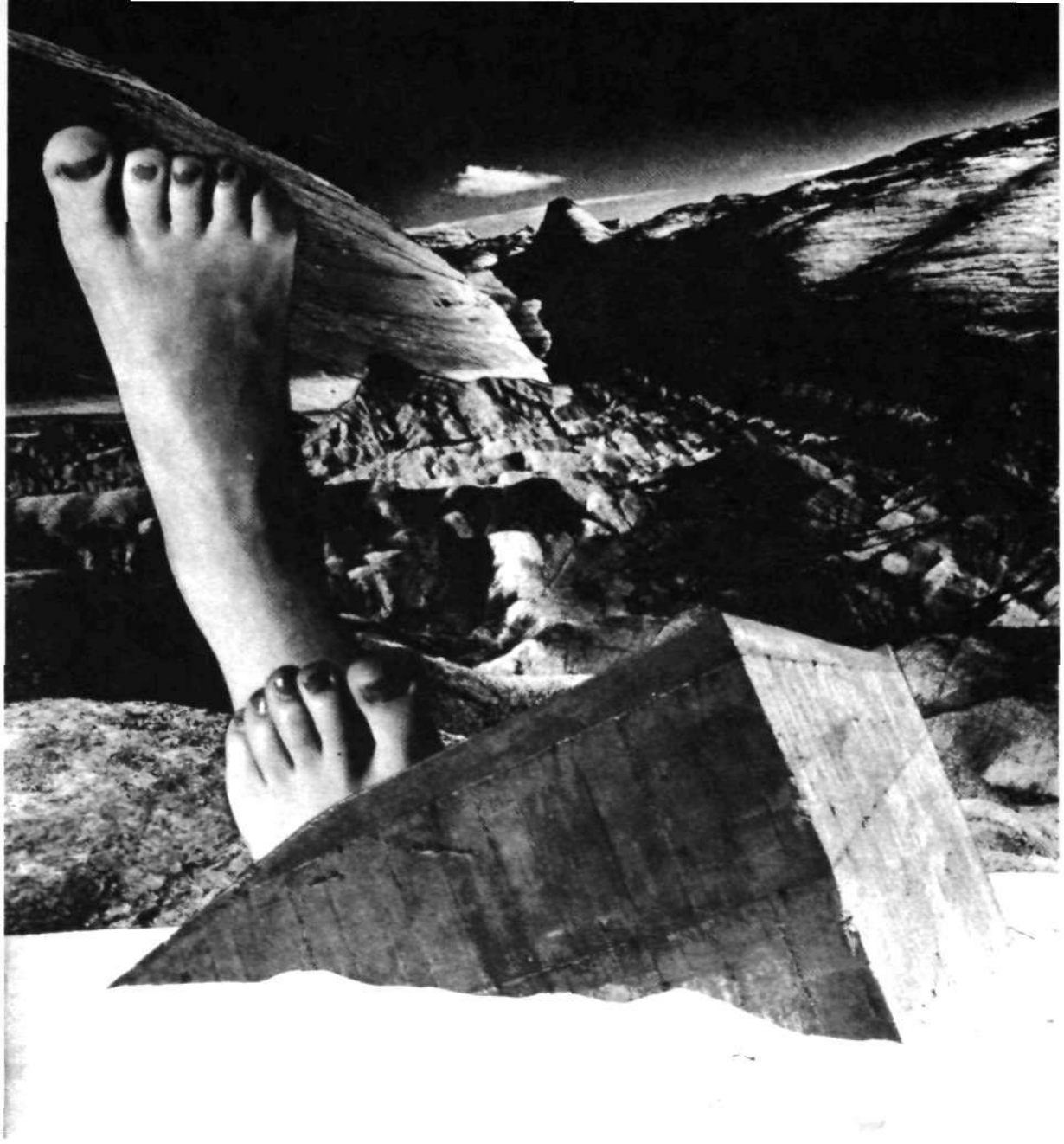
The author teaches Economy at the University of Texas. He recently published "Reading Capital Politically"

Harry Cleaver

Earthquakes, floods, droughts and volcanic eruptions, when they strike where we live, are usually considered to be instances of crisis and unmitigated natural disaster. Yet, recently I had occasion to witness how the meaning of crisis depends entirely on one's point of view. The occasion was a visit to Mexico City a month or so after the major earthquake that brought widely reported death and destruction. During the days and weeks following the quake, television and newsmagazine images of the anguished search for survivors, of mountains of rubble and of tent cities of the homeless had fully prepared me to find a flattened city and prostrate population. Instead, I found a city with quite localized destruction and one in which at least part of the population was anything but prostrate. In several of the poorer barrios of Mexico City, the movement of the earth had sparked a movement of people using the devastation in property and the cracks opened in the structures of political power to break through oppressive social relations and to improve their lives.

When the Chinese write "crisis", they use two characters, one of which means "danger" and one "opportunity". This expression points beyond the riskiness most people usually associate with crisis, and to the new possibilities inherent in any moment of dramatic change. The situation in Mexico City showed just how perceptive this linguistic formulation really is. Not only were the dangers brought about by the quake extremely complex, but so too were the new opportunities created. Less obvious than the physical hazards of the quake, but no less real, were the economic and political risks engendered by this sudden disruption of social order. From the point of view of the government, the earthquake was one more unexpected crises superimposed on the foreign debt crisis and on the social tension resulting from the government's austerity policies aimed at generating the foreign exchange necessary to repay the debt. Between the onset of the debt crisis in the summer of 1982 and the quake in September of 1985, the government's ability to maintain social control while imposing ever decreasing standards of living was never certain. Neither government officials nor outside commentators ever knew whether the next devaluation or price increase would be met with acceptance or with massive social upheaval. In this atmosphere the quake posed the immediate danger of overloading the government's already taunt managerial resources, rendering it unable to cope and open to attacks from an increasingly frustrated populace. This is just what happened. From the point of view of many poor people in Mexico City, the immediate physical dangers of the earthquake were also quickly superceeded by complex legal and economic dangers. Although the media focused on the photogenic collapse of major highrise buildings, far more extensive, though harder to see, were the dangerous structural cracks in thousands of buildings, especially residential houses and apartment buildings. This kind of damage left the buildings standing but made them too dangerous to inhabit. The majority of people living in the much publicized tents and temporary shanties had been forced out of such damaged, but still standing, housing. These people quickly realized that the greatest threat to them would come from the owners of such uninhabitable property trying to take advantage of the situation, and thus tear down these buildings and rebuild more expensive, higher rent properties from which the former tenants would be excluded. This possibility loomed ominously because a great deal of the housing owned by absentee landlords, especially that of the poor, had been regulated by rent control laws. Demolition and rebuilding would allow such landlords to escape rent control by turning their former tenants out into the streets—

ANDRÉ CLÉMENT



permanently.

Anticipating such actions, thousands of tenants organized themselves and marched on the presidential palace demanding government expropriation of the damaged properties and their eventual sale to their current tenants. By taking the initiative while the government was still paralysed, they were successful in forcing the seizure of a very large number of properties. Although an even larger number of damaged homes remained unexpropriated, the popular mobilization and the potential for further government action undoubtedly prevented the eviction of many otherwise unprotected tenants. With remarkable acuity these militant poor had converted an eminent danger into a promising opportunity.

How was this possible? After three years of failure to resist austerity, how could the poor successfully push their case in this period of intensified crisis? The answer is twofold: first, the earthquake caused a breakdown in both the administrative capacities and the authority of the government, second, the ability of these people to organize themselves grew out of a long history of autonomous struggle.

The breakdown of governmental authority is the easiest to understand. Many of the modern highrise buildings that collapsed were government office buildings and the destruction of both locales and records brought sizable sections of the bureaucracy to a standstill. Furthermore, the destruction of highrises in central Mexico City involved not just government buildings and middle class apartments, but also the collapse of what had been dominant symbols of the government's only claim to legitimacy—the centralized "modernization" bought with oil revenues, borrowed capital and continued poverty. The collapse of these symbols struck to the heart of the State's confidence in itself and in its policies.

While the government was still immobilized in shock, one community near the center of Mexico City, which over the years had developed a practice, and indeed a reputation, for successful autonomous self-organization and militance, moved into action. It is called Tepito. Other communities would soon follow its lead.

• • •

A relatively small community by Mexico City standards, Tepito has only about 175,000 residents in a metropolitan area of some 20 million. An old, stable community, Tepito's people have lived there for generations with little influx, or outflux, of resident population. There is little influx, except by marriage, because there is little room in this densely packed community. There is little outflux because people like it there. They like the way they live and are proud of their own history of community struggle.

Economically Tepito survives both within and underneath the official economy. On the surface, the work of many of its residents make Tepito the second largest producer of shoes in Mexico. Complimenting this are a wide variety of service activities such as restaurants and retailing. Underground, Tepito's residents make their living by smuggling and bootlegging. The community's enormous open air market is known throughout Mexico City as a source of cheap foreign goods smuggled in to avoid high tariffs. Less well known, but freely discussed by many, are the bootleg producers who sew American and European designer labels on Mexican jeans, glue General Electric face plates on reconditioned Mexican irons, or fill empty Parisian perfume bottles with cheap substitutes.

What is fascinating about this economy is not its underground component—fairly common everywhere these days—but how little work it takes many people to make a living in it, and how much free time they have carved out to build a community around other kinds of activities. Although there are exceptions, such as shoe makers working for outside capitalists at very low piece wages, the majority of the population seems able to earn enough income to live, more or less the way they would like, with as little as two to four hours of work a day on the average. These incredibly short working hours are confirmed not only by residents but by social scientists who have been working with Tepito's community organizations for several years.

Combine such short hours with the kind of low earnings you might expect in a Mexican barrio and you get some idea of the relatively low "standard of living" which predominates in Tepito. (Again, there are exceptions, such as smugglers who have made fortunes plying their trade.) It would seem an ideal verification of every conservative suspicion of the backward qualities of those in the underdeveloped Third World. They are poor because they want to be, because they won't work!

But "standard of living" is a slippery concept to say the least, however measured to the last peso by economists. What experience in the Third World has shown, and what the people in Tepito realize, is that hard work in the search for development via high monetary income brings profitable results for only the successful few and nothing but exhausted and wasted lives for the majority.

PIERRE-PAUL PARISEAU

Instead, a great many Tepitenos have chosen a very different approach to life and to development. By minimizing their work time they limit their individual earnings but they also create considerable quantities of disposable time both for enjoying life together and for self-organization and collective struggle for community-wide improvement. This is done quite consciously, with pride in choosing a lifestyle based on doing things together rather than on possessing things individually. For many in the community these are simply the values of the traditional Mexican peasant community, transplanted to the city. Traditional values they consciously counterpose to those of modern Mexican capitalism.

While the Mexican economy as a whole has been plunged ever deeper into crisis during the last few years, two very interesting things have happened in Tepito. First, the underground economy has prospered as the official economy has stagnated. Each devaluation that has driven up the price of legally imported goods has made Tepito's less expensive smuggled ones more attractive to consumers. Second, according to one social scientist who has been keeping track of such things, over this same period, the number of street parties in Tepito has increased seven fold!

This multiplication of street parties is symptomatic of a thriving and in some ways joyous community life. In Tepito life is very communal, not only in the sense that there is a lot of community self-organization, but also in the more basic sense that people spend a great deal of their time in the streets or in large central courtyards surrounded by small individual habitations. Homes are small not only because people cannot afford more space but also by choice. We need not romanticize (the community is by no means free of poverty or crime) to recognize how people have chosen a life rich with social interaction over one less poor in individual material wealth. Tepitenos enjoy telling stories of those "new rich" who have moved out to larger accommodations in wealthier middle class communities only to return not long after, starved for the community spirit they left behind.

One of the most important results of Tepito's approach to development has been its ability not only to defend its community integrity but to elaborate its own autonomous plans for self-development. The most important instance of defence was its ability to thwart government plans for its "renewal". From their observations of the experience of Candelaria de los Patos, a similar community not far away, the Tepitenos concluded, correctly, that urban renewal meant the destruction of poor communities and their replacement with middle class ones—an experience which they share with all of us in North America. So, when the government turned to Tepito and said, "OK, its your turn", they resisted, fiercely and with imagination.

From the history I was told how their resistance to governmental pressures was creative and resourceful. Drawing on the technical help of some young architects and urban planners from the Universidad Autonoma Metropolitana, they elaborated their own community development plan, submitted it in an international competition sponsored by UNESCO, and won! The resulting publicity and legitimacy made it impossible for the government to move in and evict. Freed from immediate pressure the people in the community proceeded to implement their plans to the degree that their resources have permitted.

The proof and the vindication of the wisdom of the people of Tepito came with the earthquake when highrise after highrise collapsed in nearby Candelaria, while the older buildings in Tepito received relatively minor damage.

Today the plan's physical model covers a whole wall of one community center. In the wake of the earthquake the detailed plans are being redrafted, block by block in consultation with the residents.

This is the experience of self-organization that made it possible for the people to organize and move while the government was still paralyzed. Almost as soon as the aftershocks had ended, the Tepitenos had assessed the potential dangers posed by their landlords and moved to take preventive action. First they built their shacks and pitched their tents immediately in front of their houses, where they could defend them, refusing government and relief agency suggestions to congregate in parks and parking lots, or even to leave the city. Second, in many of the hardest hit streets they set up block organizations to coordinate relief and self-protection from street thugs and from government goons trying to intimidate and take control of their organizations.

Using such methods the people of Tepito successfully mounted their offensive to demand expropriation of damaged properties. Today, everywhere you walk in Tepito you see the large red on white signs hanging from doorways announcing that this property belongs to the federal government. The next step, in which the Tepitenos are now involved, is forcing the government to sell the properties to them at low prices and to either help them rebuild or to leave them alone while they rebuild on their own.

The people of Tepito quickly demonstrated their ability and willingness to rebuild by themselves. Early on, they began to tear down unsafe buildings by hand — carefully preserving the building materials for later reconstruction. They have also forced the government to allow them to legally construct other things they need, such as toilets.

With some 50,000 people abruptly thrown into the streets by the earthquake, the government was forced to face the unpleasant realities of Mexico City's grossly deficient sewage situation. Even before the earthquake it was estimated that some 4,000,000, that's right, four million, people were without flush toilets in the city. The results are notorious, a degree of public unhealthiness of staggering proportions. Mexico City, it is said, is one of the few cities in the world where you can get Salmonella and amoebic dysentery from breathing the air.

Despite this situation, the Mexican government had apparently steadfastly refused to sanction the independent building of low tech, non-flush toilets by individuals and groups desirous of changing the situation. As a result of the earthquake and the sudden, obvious increase in the number of people living and defecating in the streets, community organizations have been able to force the government to sanction such alternative technological solutions as can be constructed by the people themselves. In support of such activities, newspapers such as EL DIA have begun to publish technically detailed and easy to follow instructions for toilet construction. Here again, the poor of Mexico City were able to utilize the earthquake crisis to take the initiative, this time in the struggle over sewage and public health.

Despite these successful initiatives, the rebuilding needed in Tepito and elsewhere in Mexico is vast and beyond the financial and skill resources available to all who need help. Therefore, community organizations have concentrated their efforts on gaining access to some of the hundreds of millions of dollars of reconstruction aid which has been made available to Mexico by the World Bank. Given the Mexican government's propensities for centralized control and for contracting out work to private enterprise without consulting local groups, considerable conflict has arisen in the barrios over State directed reconstruction. At first, many people, tired of living in the streets, welcomed the help. But then, as they observed the work and the type of buildings being constructed, they have rebelled and angrily and directly blocked further work. As already indicated the people in Tepito, and in many other communities, have clear ideas about how they want their community structured, including the style and architecture of their habitations. As a result, many of them are now in pitched battle with the government over the concrete details of reconstruction.

* * *

Danger and opportunity. The people of Tepito have proven themselves far more capable than the government both of responding to the dangers and of seizing the opportunities created by the earthquake. If the debt crisis, and now the collapse of oil prices, have thrown mexican "development" into question as a viable path to social improvement, the earthquake crisis has brought into view a long existent but rarely recognized alternative. That alternative lies in the ability and willingness of the people of Tepito, as well as those in many other barrios, to assert a different set of values: those of autonomy, self-activity, and the subordination of work to social needs. It is also embodied in their ability, as against governmental paralysis, to design and implement their own projects, thus elaborating those values in concrete practice. Time and again, the people of Tepito are acting to meet their own needs and then presenting the government with a FAIT ACCOMPLI to be legalized ex-post.

The government, of course, fiercely resists this kind of autonomy. The hegemonic PRI (Partido Revolucionario Institucional) and its state, which has ruled Mexico for the last 50 years, can tolerate no such challenge. They are, at present, trying to crush or to subvert this autonomous self organization, sometimes with violence, sometimes with cooptation. Because these values and attitudes are so antithetical to those of official Mexican capitalism, it is unlikely they can be coopted. They would have to be crushed, and made over into something quite different from what they are today. Fortunately, the continuation of economic crisis in Mexico serves to preoccupy the government and forces it to stretch its resources of control. Simultaneously, like the earthquake, it creates more opportunities for the Mexican people to elaborate their own autonomy against official development plans and to take control over their own lives.

For those of us outside of Mexico, the people of Tepito have an important lesson to teach not only about the uses of an earthquake, but about the use of crisis more generally. Every crisis involves change and contains opportunities for movement in new directions. Crisis are not to be feared or "solved"; they should rather be embraced and their opportunities explored. We should always be ready to take advantage of any crack or rupture in the structures of power which confine us. Only those who benefit from these structures should fear such cracks. For the rest of us they are openings through which we may gain access to more freedom. □

« Il y a des pays qui jouissent d'une espèce de bénédiction, de grâce : tout leur réussit, même leurs malheurs, même leurs catastrophes. »
Cioran, « La tentation d'exister »

Du franquisme à la modernité
itinéraires du cinéma espagnol

Marilú Mallet est cinéaste et écrivaine. Réalisatrice du « Journal inachevé », elle vient de publier un recueil de nouvelles « Miami trip »

Marilú Mallet

En quoi l'évolution de la cinématographie espagnole des cinquante dernières années éclaire-t-elle la culture politique du Québec ? Cette question revient en filigrane tout au long de l'entrevue qu'accordait Juan Antonio Perez Millan, directeur de la Filmoteca española, à la cinéaste chilienne Marilú Mallet lors de son récent passage dans le cadre de la rétrospective du cinéma espagnol présenté en septembre dernier à la Cinémathèque québécoise. Le réalisme, la censure, la distribution, la valorisation de sa propre culture, la langue, sont quelques-uns des problèmes auxquels nous sommes bien familiers. Comment se pose pour l'Espagne de Gonzales la modernité ? Événement contradictoire qui entre autres a fait prendre conscience à l'État de l'existence de plusieurs communautés culturelles jusqu'alors niées. Entre le repli sur des cultures régionales et la tentation de la culture des multinationales, il y a peut-être une autre manière de témoigner de l'hispanité en demeurant universel.

Marilú Mallet : Comment fonctionnait la culture sous le régime franquiste ?

Perez Millan : Franco et son gouvernement étaient très conscients de l'importance de posséder le contrôle du cinéma pour imposer leurs idées fondamentales... Après la guerre, il y a eu beaucoup de films ayant un certain caractère historique, et d'autres anhistoriques, parce qu'ils n'étaient pas rigoureusement historiques. Ainsi, si l'on raconte la découverte de l'Amérique, en se plaçant dans l'optique de Franco et de sa conception du pouvoir, il y a une idée de l'empire espagnol que Franco veut absolument récupérer. Pour y parvenir, il va tenter de s'appuyer sur l'histoire et de remonter au siècle d'or de l'économie et de la politique espagnole. Il explique la décadence de cet empire par des raisons étranges. Ainsi les étrangers avaient toujours été ennemis de l'Espagne. Et la décolonisation, le fruit d'une affabulation de plusieurs pouvoirs contre l'Espagnol, cette pure merveille qui n'avait souhaité que faire le bien à travers le monde, mais les méchants ne le lui ont pas permis. Alors, l'Histoire est manichéenne, l'interprétation est manichéenne, c'est un élément bien connu dans les films espagnols des années quarante. Ensuite, vient un moment très amusant, mais très triste aussi. On peut se rendre compte de la manière dont le cinéma accuse la décision de Franco de se maintenir en marge des puissances de l'Axe, de Berlin et de l'Allemagne nazie, de l'Italie fasciste, pour se rapprocher du nouveau pouvoir américain. Alors, des valeurs qui, dans les films des années quarante, étaient très présentes cèdent le pas à des valeurs complètement nouvelles ; l'Espagne sent venir la défaite de l'axe nazi-fasciste et préfère se rapprocher des États-Unis. Ainsi, d'une année à l'autre, il y a des films qui soutiennent des points de vue diamétralement opposés, et qui essaient de faire passer ces nouvelles opinions dans le mentalité populaire grâce à des films de fiction, des films de type historique ou religieux, etc. Mais tout cela marque peu à peu la politique... Après, le cinéma espagnol est très uniforme ; nous avons, donc, beaucoup de folklore ce qui a aidé à créer une vision complètement fausse de l'Espagne, l'Espagne du tambourin, de la robe à queue. Ce genre de films était assuré d'avoir du succès auprès du public. Vers la fin des années cinquante, il y a une première résurgence importante de la protestation dans les milieux universitaires et ouvriers un tant soit peu politisés, les partis et groupes d'idéologie politique sont, alors, formellement interdits. Ce sont les centres de travail et les centres universitaires qui, les premiers, vont manifester une opposition, encore

« Muerte de un ciclista » de Juan A. Bardem 1955.

très voilée, au régime. Dans le cas du cinéma, cette opposition se perçoit mal parce que la censure est très forte. La moindre tentative d'exprimer une opinion différente est immédiatement censurée à la base, et ses auteurs sont poursuivis judiciairement et politiquement. Bien qu'il soit possible de remarquer une évolution dans les thèmes et un éloignement de la domination absolue des idées franquistes, la lutte contre la censure demeure très dure. Le cinéma s'en ressent, ses oeuvres sont tronquées, les coupures sont souvent très nombreuses et les films qui sont projetés sur les écrans n'ont plus rien en commun avec le projet original. Dans les années soixante, le cinéma, en tant qu'appareil du pouvoir franquiste, commence vraiment à se décomposer. C'est alors que surgit ce que nous avons appelé le nouveau cinéma espagnol. C'est un cinéma très discutable, qui n'est pas parfait, mais qui porte en lui quelque chose de nouveau. Une nouvelle génération de réalisateurs apparaît, ils sont animés de la volonté de témoigner d'une autre vision de l'Espagne, différente de celle que le pouvoir voulait imposer.

M.M. : Qui sont ces réalisateurs ?

P.M. : À cette époque, il faut citer, sans aucun doute, Juan Antonio Bardem et José Luis Berlanga. D'un point de vue politique, Bardem était plus conscient, Berlanga plus intuitif, plus personnel, et d'un point de vue esthétique, c'était les personnes les plus intéressées par ce qui se faisait en cinéma dans le reste du monde.

PATRICK HENLEY

L'apparition du néo-réalisme italien en Espagne a été très important mais mal vu par le pouvoir. Des hommes comme Bardem ou Berlanga, à cette époque, devaient jouer très serré pour tenter de donner une vision réaliste de l'Espagne. Cependant, le cinéma avançait dans cette perspective et la seconde génération du cinéma espagnol inclut des noms qui sont très connus tels Carlos Saura, Mario Camus, Pilar Miro, Seti Borau, Mario Gutierrez, qui ont tous commencé à travailler à cette époque. Ensuite ils ont évolué quand, vers les années soixante-dix, il était évident que la dictature allait s'écrouler complètement.

M.M. : Comment le cinéma espagnol reflète-t-il le changement politique après la mort de Franco ?

P.M. : C'est très curieux. D'abord, il y a une explosion de films qui présentent tout ce qui était interdit par la censure franquiste, surtout le sexe. Le régime franquiste était imprégné d'une éthique, d'une morale plus ou moins religieuse très rigide pour tout ce qui touchait au sexe. Non seulement en dehors du mariage, dans des situations différentes, mais le sexe lui-même en tant que phénomène humain, social et normal. Naturellement, entre les années 70 et 73, c'est le début du défoulement, moment où on peut voir dans des films espagnols des choses que nous n'avions qu'entrevues dans des films étrangers censurés, à croire que le cinéma espagnol n'avait jamais eu de sexe. Ce qui m'intéresse plus particulièrement, c'est la redécouverte de l'histoire de l'Espagne dans le cinéma espagnol. Tout ce qui n'avait pas pu être raconté depuis 1939 commence à être révisé. Cela explique cette explosion de tout ce qui a été réprimé et qui commence à se dire. C'est une nécessité du cinéma espagnol et de ses auteurs de pouvoir se raconter, et raconter aux autres ce qui est arrivé depuis 1936, année de la catastrophe nationale.

Je crois que ce sont ces deux orientations, l'ouverture érotique et la découverte de la réalité quotidienne et de l'histoire, qui sont les caractéristiques les plus évidentes du cinéma espagnol d'aujourd'hui.

M.M. : Comment la politique culturelle cinématographique est-elle actuellement organisée ? Quelles sont les institutions que les socialistes ont mises en place ?

P.M. : Ce qu'ils ont fait, essentiellement, c'est légiférer. Cela avait déjà été fait, mais d'une manière sporadique, avec des lois qui étaient en vigueur un certain temps puis qui disparaissaient. Le gouvernement socialiste a, tout d'abord, constitué un corps légal, décrété une série de normes qui définissent clairement le fonctionnement de l'administration par rapport à l'industrie. Ce fonctionnement est fondamentalement basé sur le fait que l'administration doit aider le cinéma espagnol pour qu'il puisse exister, pour qu'il ne disparaisse pas sous la pression des cinémas étrangers, surtout des États-Unis. Et d'autre part, sur la reconnaissance expresse que dans une situation démocratique, il existe une liberté absolue d'expression.

M.M. : En quoi la Direction Générale du Cinéma consiste-t-elle ?

P.M. : L'Institut de Cinématographie et des Arts Visuels est chargé de la Direction Générale du Cinéma mais son fonctionnement est autonome à l'intérieur même du ministère de la Culture. Une sous-direction de cet Institut s'occupe de l'aspect essentiellement économique du cinéma espagnol ainsi que du fonctionnement financier des entreprises. Une autre sous-direction a la responsabilité de la promotion et de la projection du cinéma espagnol à l'étranger. Et la troisième s'occupe de la conservation des films : c'est la Filmoteca.

M.M. : Il y a un point qui intéresse le Québec, et qui m'intéresse, car il n'est pas totalement résolu ici, c'est celui de la distribution des films nationaux. Comment vous situez-vous par rapport à ce problème ?

P.M. : Grâce à l'aide de l'État, il a été possible de produire, en Espagne, des films qui, c'est un fait, ont une influence sur le public, et que le public souhaite voir. Le problème se situe essentiellement au niveau de la projection dans les salles de cinéma ; la situation de ces salles est précaire, en général elles sont vétustes et n'ont pas su s'adapter aux nouveaux modes de commercialisation du cinéma. Ainsi, elles se sont trouvées sans défense devant la vidéo... et désorientées par des salles aux dimensions réduites qui n'ont plus rien en commun avec l'ancienne salle de théâtre reconvertie. D'autre part, le spectateur est maintenant plus exigeant, il préfère rester chez lui que de se rendre dans une salle où il ne verra pas et n'entendra pas parfaitement. À tout cela, il faut ajouter que le deuxième maillon de la chaîne, c'est-à-dire la distribution, est encore très dépendante du marché international car une bonne partie des distributeurs espagnols sont des filiales des grands distributeurs transnationaux, ou sont leurs représentants en Espagne. Ceci explique le fait que les films espagnols que le public souhaite voir doivent, parfois, attendre un certain temps avant d'être distribués. Le cinéma espagnol souffre d'un grave problème : lorsque le spectateur espagnol va au cinéma pour voir un film espagnol, une bonne partie de l'argent qu'il donne ne retombe pas sur l'industrie du cinéma espagnol.

Pour parler plus généralement, le problème de l'Espagne est le suivant : il n'y a en Espagne aucune distribution de caractère public. Les distributeurs sont tous des entreprises privées, l'État ne distribue aucun film, d'aucun genre, il n'y a même pas, comme dans d'autres pays de notre sphère économique et politique, des circuits parallèles de distribution culturelle. Le cinéma est exclusivement soumis à des critères de marché.

M.M. : Quelle importance a, aujourd'hui, en Espagne, dans le domaine de la littérature et du cinéma, la génération qui a connu l'exil sous le franquisme ?

P.M. : Une très grande importance. Ceux qui vivaient hors de l'Espagne étaient une référence pour les autres, tant qu'ils n'étaient pas rentrés. Le cas le plus connu est celui de Buñuel, il a vécu à l'extérieur, il s'est formé pendant la guerre civile. C'est quelqu'un que nous avons toujours considéré comme étant un réalisateur espagnol, bien que nous sachions qu'il faisait ses films à l'étranger. Pendant le franquisme, il a pu venir deux fois en Espagne, au début des années soixante et soixante-dix, pour réaliser deux films, « Viridiana » et « Tristana ». Il a eu d'énormes difficultés avec la censure. En fait, « Viridiana », après avoir représenté officiellement le gouvernement espagnol au festival de Cannes, a été interdit et inconnu en Espagne. Je crois que Buñuel est le cas type de l'exilé que nous prenions comme référence. En littérature aussi, les écrivains des années vingt et trente avaient dû s'exiler, mais ils ont toujours été un point de référence pour le cinéma quand on pouvait parler librement. Avec l'arrivée des libertés démocratiques, il y a eu beaucoup d'adaptations cinématographiques d'oeuvres littéraires que nous connaissions mais qui ne pouvaient circuler avant. Je veux parler de Sendero et de bien d'autres auteurs espagnols exilés, qui à la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt ont été une source d'inspiration et, naturellement, il y a des réalisateurs qui sont rentrés et ont pu travailler en Espagne ou qui, encore ont servi de témoignage. Leurs films ont été présentés, non seulement commercialement mais aussi à la télévision.

M.M. : Quels sont les films les plus importants qui ont été réalisés au cours de ces cinq dernières années ?

P.M. : Je crois que, objectivement, on peut signaler deux types de films : ceux qui ont obtenu un énorme succès auprès du public et ceux qui ont été reconnus culturellement. Ainsi, curieusement, Carlos Saura a obtenu plus de succès à l'étranger qu'en Espagne. Sa trilogie a été bien accueillie en Espagne, mais rien de comparable avec le succès qu'elle a eu auprès d'autres publics. Un film, « Les Saints Innocents », sorti il y a deux ans, a obtenu énormément de succès à Madrid, Barcelone et dans les autres grandes villes, un succès beaucoup plus important que celui des oscars américains, c'est un événement historique dans le cinéma espagnol. C'est un film qui reprend l'histoire d'un village des années cinquante, en Extramadoure, près du Portugal. C'est de l'histoire ancienne, cependant, c'est un film qui a réussi à réconcilier le public espagnol avec son cinéma qu'il méprisait. Avant, le public employait un vocable intraduisible pour parler de ses propres films, il disait : « c'est une "espagnolade" ». Eh bien, au cours des cinq dernières années, ce concept a disparu. Nous n'avons plus le sentiment de faire un cinéma de deuxième ordre.

M.M. : Vous appréciez maintenant vos valeurs culturelles, vous ne méprisez plus votre propre culture ?

P.M. : L'Espagnol est toujours prêt à mépriser et à délaisser ce qu'il a chez lui pour les fantasmes de l'étranger... mais, sans le vouloir, le cinéma a réussi à revaloriser la culture. Une comédie, tirée d'un texte étranger, « Se infiel y no mires con quien » a beaucoup accroché le public espagnol qui est allé la voir massivement. Il y a aussi « La corte del faraon », une opérette typique, qui vient de sortir il y a peu de temps et qui marche très bien. Un autre film, « La vaquilla » de Berlanga, traite de la guerre civile mais en prenant ses distances par rapport à cette époque, en y portant un regard ironique, pas seulement historique. Le succès auprès du public a été complet.

Avec ces exemples, je veux signaler que le public espagnol est disposé à aller voir des films espagnols, sans préjugés ; il faut savoir, maintenant, le convaincre, l'intéresser et le divertir pour le retenir véritablement.

M.M. : J'aimerais savoir ce que vous pensez des relations entre l'Espagne et l'Amérique Latine.

P.M. : Entre l'Espagne et l'Amérique Latine, il n'y a pas vraiment de problèmes de communication. Il existe un intérêt véritable pour les manifestations culturelles des pays respectifs comme l'on peut s'en rendre compte à travers les accords existants entre les divers pays. L'intérêt n'est cependant pas suffisant pour assurer la fluidité de la communication. J'ai accompagné des films espagnols à Cuba, au Brésil, en Argentine et l'intérêt suscité par ces films, sans fausse modestie, était formidable. Mais malgré cela les films argentins n'arrivent pas davantage en Espagne, ni d'ailleurs les films espagnols en Argentine. Il y a, à la fois, un problème de marché et un problème linguistique, car les divers pays d'Amérique Latine ont tous un accent différent et cela crée une distance entre le spectateur et le film. Ainsi, dans certains pays d'Amérique Latine, les films espagnols provoquent le rire, même dans les situations les plus dramati-

ques, et en Espagne, la manière de parler d'un Mexicain amuse. Il n'y a pas de correspondance, à cause de la prononciation, entre l'état d'âme que les mots veulent exprimer et l'état d'âme de celui qui les entend. Pour résoudre ce problème, on a songé, parfois, à doubler les films en un espagnol neutre, mais cela n'intéresse ni un côté, ni l'autre. Les gouvernements organisent, avec une certaine régularité, des points de contact, des rencontres, une semaine ou une quinzaine de cinéma. Bien sûr, ces manifestations ont du succès, mais l'industrie ne s'engage pas pour que les films qui triomphent dans un pays, puissent circuler rapidement dans les autres.

M.M. : Comment se manifeste en Espagne la modernité ? Je m'explique : la société actuelle, la société de consommation, la culture des transnationales et la perte de l'identité, comment se reflètent-elles dans l'Espagne d'aujourd'hui ?

P.M. : Aujourd'hui, l'Espagne peut enfin accéder à une culture libre, elle peut enfin profiter des phénomènes extérieurs dont elle a été si longtemps coupée. Il faut tenir compte du fait qu'elle n'a même pas connu les répercussions de Mai 68, comme les autres pays. Ce phénomène, en Espagne, n'a été connu que dans la clandestinité. Tout cela a fait que l'Espagne a pris du retard et a, aujourd'hui, besoin de récupérer du temps.

L'Espagne accède à la liberté d'expression à un moment où la culture européenne et celle de notre sphère d'influence sont en train de changer profondément. C'est très difficile pour un pays de se réadapter à lui-même, de se reconnaître, de se raconter, d'une manière artistique, sa propre réalité et, en même temps, d'entrer en contact avec le monde extérieur et les changements qui se sont produits dans la technologie de la communication. Le cinéma espagnol peut enfin parler librement, à un moment où la télévision est devenue un moyen de communication différent et beaucoup plus puissant. Cette double adaptation n'est pas facile.

D'autre part, la diversité des identités culturelles de l'Espagne est maintenant reconnue, c'est une réalité que le franquisme avait fortement combattue. Pour le franquisme, il n'y avait qu'une Espagne, et aucune possibilité que d'autres communautés culturelles puissent exister, qu'elles soient basque, catalane, galicienne, andalouse ou autre. Toute allusion à ce thème était suspecte. Ainsi, en même temps que l'Espagne découvre son histoire et le monde culturel extérieur, elle redécouvre, aussi, le droit de s'exprimer avec le point de vue d'une communauté plus petite que l'État espagnol. Mais là aussi, il y a quelque chose de contradictoire. Cette ouverture et le désir de se raconter, ce qui, avant, était impossible, peut faire courir le risque de tomber dans le provincialisme. Aujourd'hui, par exemple, il y a une lutte absurde et, me semble-t-il, stérile entre la culture de ces diverses nationalités internes et la projection vers une culture communicative de caractère universel. Il y a des villes qui, sous le franquisme, avaient fait preuve d'un esprit d'avant-garde et qui, aujourd'hui, lamentablement, se replient sur elles-mêmes. Cette attitude risque d'entraîner un appauvrissement culturel.

M.M. : Ce désir de spécificité est peut-être une option actuelle pour lutter contre la « normalisation » qu'imposent les transnationales ?

P.M. : Bien entendu.

M.M. : Ne se produit-il pas, en même temps, comme une résistance à se laisser « normaliser » ?

P.M. : Je crois que la « normalisation » par l'intermédiaire des transnationales est un élément culturellement négatif qui doit être combattu. Le droit à l'identité me semble être le facteur essentiel de n'importe quelle vie culturelle socialement saine. Je ne propose absolument pas que les communautés espagnoles s'uniformisent, je désire seulement que les voies de communication qui transmettent la culture ne soient pas perçues comme ennemies de leur identité. C'est un conflit contradictoire si l'on observe le risque de repliement, qui ne serait d'aucun bénéfice pour l'identité culturelle, et pourrait conduire à l'isolement culturel. Isolement qui, durant une certaine période, aurait pu être nécessaire, à la condition qu'il permette de jeter les bases pour se relier à un autre mouvement plus ouvert et de caractère universel et non pas à celui des transnationales. □

VENDITTI:
la piacevole disponibilità dell'essere

William Anselmi

Uno dei fondatori se non il capostipite della "scuola" romana, Antonello Venditti è uno dei pochi cantautori italiani ad affrontare il giro di boa degli anni ottanta (anni duri per i cantautori impegnati) in forma smagliante; ed anche uno dei rari viaggiatori oltre-oceanici a presentarsi in "concert halls" per immigranti disdegnate da altri. Debutta a diciasette anni (a quattordici aveva scritto "Sora Rosa") al Puff di Lando Fiorini dopo un periodo in Germania. Negli anni settanta fa parte dei vari cantanti che approdano al leggendario Folk Studio, noto come "tempio della sinistra barricadera" secondo L'Espresso. Il primo album THEORIUS CAMPUS (poi chiamato ROMA CAPOCCIA) è eseguito in collaborazione con Francesco De Gregori, nel 1972. Seguiranno, compresi gli album "live" altri dodici titoli tra cui LILLY, SOTTO IL SEGNO DEI PESCI, CUORE fina al suo ultimo lavoro VENDITTI E SEGRETI. Alla passionalità vocale di Riccardo Cocciante e alle liriche fiabesche del primo De Gregori e alla sentimentalità di un Baglioni (altri membri della scuola romana), Venditti contrappone un impegno civile, una visceralità ed onestà dell'essere che trova riscontro in canzoni come'Lilly', "Marta" che abbordano temi ancora tabù per la società italiana della metà degli anni settanta: dall'assuefazione all'eroina, come è il caso di'Lilly', alla lotta contro un sistema patriarcale nel suo insieme religioso e sociale come in "Marta". Ma Venditti non rifugge dall'ironia e da una certa critica impegnata dei mass media come dimostra "Il Telegiornale". Tutto questo di certo non smarza la liricità innata di Venditti: canzoni come "Sora Rosa", "Francesco", "Fellini", "Ci vorrebbe un amico", "Peppino" contengono una visione del mondo che dal poetico scende nel reale per transformarlo. Di certo le canzoni menzionate, e son poche, sono una scelta soggettiva e limitata, ma riflettono, attraverso gli anni, l'impegno e la costanza nel rinnovarsi di uno dei maggiori cantautori italiani. Quella che segue è un'intervista con Antonello Venditti, incontrato dopo il suo concerto a Toronto, nell'ottobre del 1986.

D: Questa è la seconda volta che vieni in Canada. Qual'è la tua reazione, dopo questi contatti, verso l'influenza americana, influenza che in Italia è ancora mito?

R: Ma io devo dire, al contrario di molti altri, che non sono mai vissuto con il mito americano; semmai il contrario. Avevo un senso di superiorità di fronte agli americani, almeno nella mia gioventù. Dopo che sono andato per la prima volta in America, nel 1979, ho trovato, purtroppo, che l'italiano ha questo sbilanciamento: o sottovaluata moltissimo l'America, o la sopravvaluata in maniera totale. Adesso ho un rapporto normale con l'America, ciò vuol dire che l'America esiste e tutto il mondo, purtroppo o fortunatamente, deve fare i conti con questa comunque grande nazione, perchè di grande nazione si tratta. Bisogna avere, secondo me, anche la necessaria pazienza per interpretarla perchè se no si ha solamente un atteggiamento isterico davanti all'America, che è già isterica per cavoli suoi. Per cui è molto meglio che noi della vecchia Europa si abbia un'idea, un atteggiamento disincantato nei confronti del grande mostro.

D: Come reagisci di fronte ai fenomeni americani in Italia, penso alla televisione tipo Berlusconi' che importa una serie di modelli' americani e che ultimamente sfociano in un MacDonald's a Roma?

R: C'è da dire che purtroppo la televisione italiana, quella privata appunto, non importa solamente l'America, importa anche il Sud America. Insieme a Dallas, Dynasty e via discorrendo, importiamo anche le telenovelas' che sono proprio i massimi'. Per cui, ad un certo punto, l'italiano vive un mondo stranissimo, un mondo fatto di Dynasty e Dallas, un mondo fatto di povertà e di ricchezze incredibili, del Brasile, del Venezuela, e si beve tutte queste cose. Però, un conto è *bersele* tranquillamente, un conto invece è goderne e poi essere uguali. Io ho grande fiducia negli italiani, gli italiani consumano molto però al momento delle scelte le sanno fare, cosí siamo più fortunati di altri paesi che non hanno un minimo d'informazione. Certamente la televisione commerciale è terribile, appiattisce tutto, e allora la canzone diventa commerciale, il telegiornale diventa commerciale, ed anche l'informazione diventa commerciale. Ma, fortunatamente, c'è la RAI che ancora resiste, almeno sotto il profilo dei programmi di informazione è molto forte. Quello che mi spaventa è che adesso le televisioni private hanno il permesso di fare le dirette, cioè di andare in contemporanea in tutta Italia—consolidamento di uno stato di fatto che già c'è: i networks. E sono veramente preoccupanti perchè poi ognuno fa la sua televisione, e, guarda caso, dietro la televisione c'è sempre un gruppo di potere o editoriale o altro. Credo che godranno molto, di questi nuovi networks, i cantanti di serie B, di serie C, gli scrittori di serie D. Tutto quello che è sottocultura godrà moltissimo. La cultura purtroppo è destinata ad arrampicarsi, perchè è chiaro che in un mondo di sottocultura è difficilissimo, poi, cercare anche di scoprire la cultura. Perchè si è ormai totalmente abituati a dei messaggi di una banalità sconvolgente che alla fine non si riesce neanche a scoprire il talento, quindi è un disastro.

D: Riguardo la situazione italiana, avevi un accento ottimista. Non sembravi preoccupato di quel riflusso che c'è stato e credo ci sarà ancora. Speri in una specie di ritorno di un movimento, un certo tipo d'impegno?

R: Si. Là ci sono due stati d'animo. Il primo è quello del puro potere dove i partiti, proprio a causa del riflusso ormai sono gestori invisibili per la gente del potere, per la propria vita. Dall'altra parte c'è une consapevolezza maggiore da parte di un certo tipo di politico che, bene o male, l'Italia la manda avanti con un buon revisionismo verso uno strano miscuglio di liberalismo e di il nulla—siamo tutti tornati liberali per cui 'atevelo da voi'. In Italia ce la facciamo da soli, giorno per giorno, con però una coscienza che sta maturando. C'è stato un certo tipo di assistenzialismo terribile, derivato anche dal un certo sopore dei sindicati che hanno goduto moltissimo a non far nulla. Ma anche gli operai hanno mollato : aver quattro lavori e questo non è possibile perchè gli operai se sono operai devono lavorare, devono fare solo gli operai perchè se no rubano il lavoro agli altri. Invece in Italia c'è tutto un sottobosco di lavori neri, une che sa fare lo spazzino poi nel pomeriggio fa l'elettricista, la notte l'idraulico etc. E quindi, c'è della confusione; però l'italiano ha fatto anche delle scelte molto importanti. Per esempio, al momento delle 27.800 lire, ha detto no. Quindi non so se questo è un risultato di une buona politica o un frutto di una filosofia. Io credo che sia non una scelta politica ma una scelta filosofica cosí l'italiano ha messo in ballo, grande giocatore del LOTTO e del TOTOCALCIO, ha puntato 27.800 lire su qualcosa che esca trentatrè'. E per il momento il trentatrè' è abbastanza uscito anche per cause non derivate dalla volontà degli italiani. Il dollaro americano è sceso, però è aumentato a sproposito il marco. Quando il dollaro risalirà, perchè Reagan si prepara questa botta, allora l'Italia si troverà un'altra volta nella stessa condizione senza che nessuno abbia posto rimedio. La verità è che c'è una crisi molto profonda nella sinistra, là dove per sinistra intendiamo ancora storicamente il partito comunista che è troppo intento ad analizzare se stesso in questo momento storico, a fare la sua storia che stare attento invece alla storia di tutti i giorni. E questo è un grave problema del partito comunista.

D: Una volta il famoso cantautore' portava avanti un certo tipo di messaggio, sviluppava une certa coscienza non solo per i giovani ma per tutti i fruitori di quel messaggio. Al giorno d'oggi, esistono ancora i cantautori, è possibile essere ancora cantautore?

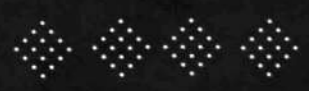
R: Io credo che ci sia sempre spazio, ci deve essere spazio per le proprie idee quindi per uno che propone, che non sta nel branco, che non propone solo moda ma che propone anche delle onde, che va contro corrente. E allora io credo che ci saranno sempre i cantautori come ci saranno sempre gli scrittori di un certo tipo, i pittori di un certo tipo. Certo questo tempo vive sulla moda quindi sul rapido consumo delle cose, e anche l'industria vive di queste cose perchè oggi non si è difeso il talento delle persone. Si fanno i dischi per vendere i dischi, non per vendere il personaggio, quello che ti propone il messaggio. E' una situazione molto pesante però il cantautore è questo, lo deve fare ma con i mezzi di oggi...

D: E adeguarsi un po' alle circostanze?

R: Ma, non è un adeguamento alle circostanze. Deve avere i nuovi strumenti da usare. Alcuni pensano che essere cantautore è rimanere alla forma del cantautore quindi alla chitarra o al pianoforte, o un piccolo gruppo. Io penso invece che per combattere la moda bisogna usarla. Usare i suoni, usare la tecnologia e portarla al servizio del linguaggio... □

(NdR.—purtroppo l'intervista è stata interrotta a questo punto dal brusco intervento del Sig Lombardi, direttore della CHIN di Toronto, nel camerino di Antonello Venditti, dato che il Sig Lombardi doveva introdurre le sue figlie e le msaiche di costoro a Venditti). Dedicata a Elena. Un particolave ringraziamento a Domenico D'Alessandro.

CHÂTEAU DUFRESNE
MUSÉE DES ARTS DÉCORATIFS DE MONTRÉAL



présente à compter du 4 décembre

L'esprit moderne — Verre de Finlande

Textiles d'espace — Quatre artistes textiles finlandaises

« Le vitrail, forme translucide de la peinture monumentale »

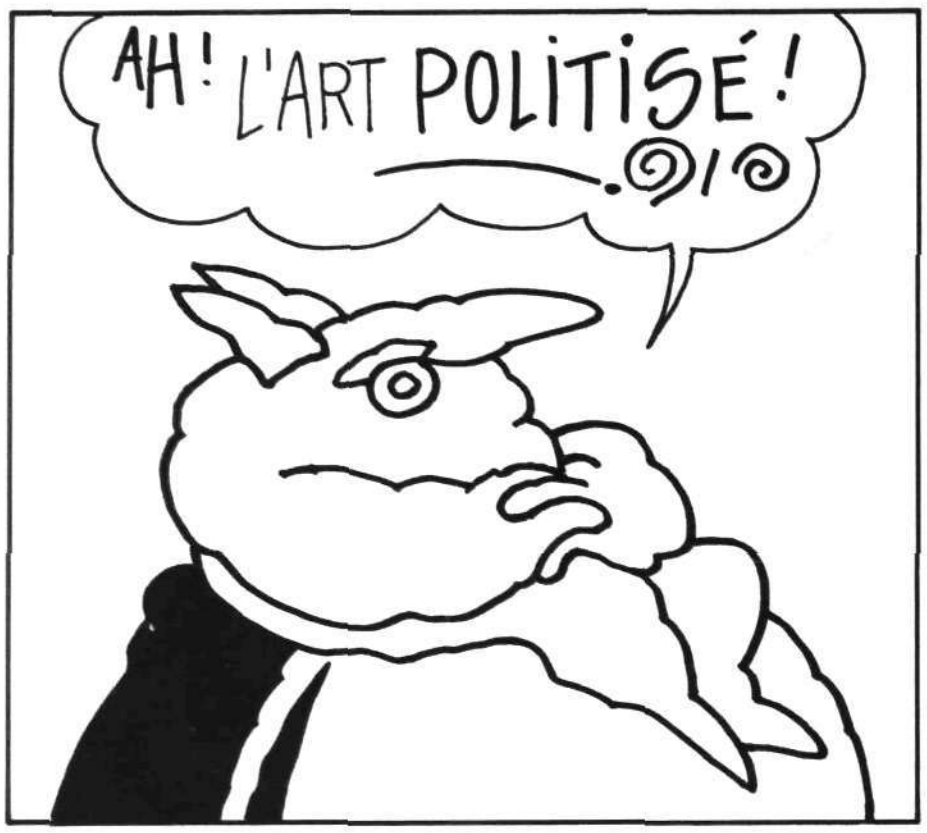
Noël au Château

Bijoux modernes — Nouveau design
Du 21 jan. au 5 avril

Ouvert du mercredi au dimanche de 11 h à 17 h
Boutique
Café

Pie IX et Sherbrooke
Information : 259-2575

VITTORINO


AH! L'ART POLITISÉ!

TOUS LES PARTIS VEULENT AVOIR L'ARTISTE DANS LEUR CAMP!

ON DIT QUE C'EST CRIMINEL DE NE PAS AVOIR UNE COULEUR ! IL FAUT QUE L'ARTISTE DESCENDE DANS LA RUE...

... SE BATTRE CONTRE LES ENNEMIS DU PEUPLE !!
COPYRIGHT © VITTORIO 1987

C'EST FACILE A DIRE !! QUI VA ACHETER MES TOILES APRÈS...?!!

Cowboys du Cooper Building

Sybille Della Pergola

L'explosion de créativité qui caractérise le milieu des arts visuels à Montréal se manifeste aujourd'hui par une nouvelle manière de véhiculer et de vivre l'art. Taillefer et Côté-Burnham participent de cette tendance déjà florissante en Europe et aux États-Unis et qui commence à s'implanter ici. À la croisée de la galerie traditionnelle et des grands lofts laboratoires new yorkais, leur agence « modern style » entend faire de son vaste espace du **Cooper building** le lieu de convergence et de diffusion des meilleurs artistes de la nouvelle génération, et cela des deux côtés de l'Atlantique.

Montréal, ce matin, ressemble au « Carré blanc sur fond blanc » de Malevitch. Ma surprise avait commencé la veille par un message énigmatique laissé sur mon répondeur par un des associés de l'agence : « Première lecture exhaustive du magazine Vice Versa. Émotion rare. Prière de venir demain à 10 heures au 3981 St-Laurent suite 202. Signé E.T. » Pendant que je gravissais les marches du vieux Cooper building, débarassant la neige de mon vison argenté, je me demandais qui pouvait bien être ce fantôme qui se cachait dans cette ancienne manufacture devenue une pépinière de galeries et de lofts d'artistes.

E.T. m'ouvrit la porte ; il avait plus de six pieds et portait une chemise de coton pur cousue main. Blanche évidemment comme les murs qui s'ouvraient en entonnoir vers les immenses fenêtres donnant sur le blanc. Éric Taillefer me présenta à son associé Donat Côté-Burnham et m'invita à m'asseoir sur le canapé recouvert de linceuls blancs. La lumière crue tombait, révélant les chauds coloris des huiles d'Aldo Del Bono accrochées sur le mur qui me faisait face. Nous fûmes silencieux quelques instants. Les chants grégoriens tissaient une atmosphère irréelle qu'accentuaient la clarté et la perspective insolite des colonnades, des tableaux et des espaces coupés. Détachement. Suspension. Mais où étais-je donc ?

« In an Art Agency, among other things... répliqua Côté-Burnham dans son anglais british, this is also my interior design studio and where I live. Un peu de lait chaud dans votre café ? » me dit-il en me regardant de son oeil bleu légèrement diabolique. Qu'est-ce qui avait poussé ce designer d'intérieur de 45 ans qui a bourlingué toute sa vie professionnelle entre Le Caire, Londres et Rome, à ajouter à ses activités une entreprise aussi risquée ?

« Well ! Designing hotels around the world sharpened my eye and expanded my knowledge of art ! » Il s'assoya et, balayant du regard les murs de sa résidence blanche, me raconta comment il était devenu collectionneur après avoir acheté pour ses clients des quatre coins du monde. Avec les années, il avait réussi à rassembler une impressionnante collection qu'un incendie devait brusquement réduire à néant en 1982. Son regard se troubla imperceptiblement. Un instant, on l'imagina errer dans les décombres fumants de sa maison détruite.

« After this terrible event I decided, in 1984, not to collect furniture or household goods anymore, but I still wanted to collect art and get involved with artists because of the excitement of discovering an artist and working with them as I had in the past. After all, when one discovers an artist, his art is often inexpensive and we hope that over the years not only are we buying works that we like but these works appreciate in value. In 1985, I promoted a graffiti artist and unfortunately it didn't work well. I was quite disgusted and threw all the files in the drawer and left them there until I met Éric in 1986, who was very interested in promoting artists. I pulled out the files and I said to Éric : « If you are interested, read this first ; and if you are still interested afterwards well, we'll go ahead and do it together. » C'est ce qui arriva.

C'est par le biais des mathématiques qu'Éric découvre sa passion pour l'harmonie et l'art. Après une maîtrise à la prestigieuse Université de Cambridge, il se fatigua de poursuivre « les petites vérités pointues du mental » pour lui préférer le monde plus vaste de l'humain. Ce qui devait le conduire à son retour d'Angleterre à un emploi en marketing chez IBM. « La mise en marché m'a apporté plus de satisfaction humaine que mes études. Par la suite je devais retourner à l'Université pour étudier la littérature que j'ai toujours aimée, mais encore une fois, je devais me heurter à la rigidité des institutions. Mais j'ai eu un grand coup de vie avec les premiers contacts avec Donat, la promotion de l'art, la fréquentation des artistes. Je suis entré dans ce domaine par le biais des rapports humains plutôt que par l'histoire de l'art, découvrant chez les artistes une sensibilité semblable à la mienne. »

— Mais l'art c'est aussi des affaires, comment voyez-vous votre rôle de promoteur d'art dans une ville comme Montréal ?

— Il faut distinguer la promotion de la vente, dit encore Éric. La promotion de l'artiste se fait d'abord à travers des événements qui ne sont pas rentables sur-le-champ mais qui l'aideront à se faire connaître. Et ce n'est que plus tard que ces efforts favoriseront la vente de ses oeuvres.

Cela prend la forme, ajoutera Donat, de contacts avec les médias, les galeries ainsi que la planification de la production de l'artiste qu'il soit nord-américain ou d'outre-mer, en vue d'un rayonnement à travers le monde... Having promoted myself in twelve countries and operated three offices, continua en anglais Côté-Burnham, I feel no constraints in doing the same for artists. I see our role as being confidants to the artist in order to give him confidence, stability, and establish with him or her a market, a bottom price for their work, etc., so it can be collectible.

— C'est quasiment un cliché dans le milieu de considérer l'agent comme un intermédiaire qui a tendance à exploiter l'artiste en lui soustrayant un très fort pourcentage des ventes. Qu'est-ce que vous en pensez ?

— C'est habituellement lorsque l'artiste, dira Côté-Burnham, voit le prix de ses tableaux doubler ou tripler qu'il exige la pleine valeur de ses oeuvres ayant eu l'impression d'avoir tout fait, tout seul. C'est faire bien peu de cas de l'incroyable travail de promotion que s'est tapé son agent. Malheureusement l'ingratitude est un lieu commun dans ce domaine où le succès est vu comme le résultat d'une démarche individuelle, a « one man show ». Cela m'irrite toutes les fois que j'entends dire que les artistes sont différents du reste de la société. C'est faux. Ils en font partie intégrante. Heureusement les artistes que nous représentons comprennent très bien cette dimension.

— Dans la surabondance des courants, des écoles, des manières de peindre comment faites-vous vos choix d'artistes ?

— Tant Éric que moi, aimons particulièrement la peinture. C'est notre premier critère. J'aime beaucoup le travail des artistes du mouvement « abstract expressionism » des années cinquante et soixante. Toutefois dans notre choix d'artistes nous privilégions les individus, non la production d'une école. C'est pourquoi vous trouverez parmi nos artistes des tendances très diverses. Il y a par exemple des peintres comme Zed Poinpoin, un artiste français passionné de design et de B.D. ; et un Andrew Lui, peintre d'origine chinoise au style semi-figuratif, puissant et raffiné. Nous représentons également DSKY, un Québécois

JEAN-FRANÇOIS LEBLANC

qui peint depuis 15 ans. Il vient tout juste de couvrir les murs et les plafonds des « Foufounes électriques » de ses figures érotiques et primitives, avant de commencer un nouveau cycle de production à Gaspé. Jean-Michel Correia, parisien d'origine portugaise de 27 ans et philosophe de la peinture, privilégie l'abstraction qui évoque par moments la calligraphie et les parchemins du moyen-âge. Aldo del Bono, un italien formé en Suisse et en Angleterre, exposait récemment dans notre espace ses trois cycles : *Amalgami, Lascaux mon amour* et *Seven Beauties*. Quant à Daniel Villeneuve, un jeune Québécois montant, il participait récemment à l'exposition *Eux, elles, them* au 1591 Clark et part bientôt exposer à Strasbourg. Nous entendons ainsi créer un réseau international d'artistes qui circulent dans les grandes capitales car nous croyons que les artistes d'ici vont percer ailleurs et seront ensuite reconnus à Montréal.

Dehors, la tempête s'est apaisée. Montréal émerge avec ses formes, ses couleurs, ses pignons, son architecture hétéroclite, manifestation « du grand désordre universel » comme l'avait une fois appelé Gaston Miron. Cette ville provinciale et excentrique a-t-elle un rôle à jouer en dehors de l'axe New-York-Londres-Paris ? « Certainly ! répondit Donat, because of the political climate here and because of the many cultures that are present in Montreal ; there is a tremendous explosion of artistic talent here. »

Je me levai pour aller à la salle de bain et découvrir une immense pièce, blanche évidemment, agrémentée d'une baignoire sacrée style « Gange ». Mais cet espace serait-il aussi une résidence comme j'en ai visité récemment à Paris où l'appartement privé est également galerie créant ainsi un circuit parallèle au réseau des galeries établies ? You've got it, répondit Donat, lorsque je lui posai la question. J'étais fatigué de me déplacer pour travailler de 9 à 5 dans un lieu qui ne me plaisait pas toujours. Au lieu de me rendre au travail, j'ai fait en sorte que le travail vienne à moi. Cette formule d'espace-résidence est relativement nouvelle ici mais est appelée à se répandre surtout chez les collectionneurs.

— Tous ceux qui sont venus voir nos expositions, ajoute Éric, ont été agréablement surpris par cette formule où l'on se sent reçu. Il y a une atmosphère particulière avec la musique, les divans, les fauteuils qui rend l'art accessible. C'est le contraire de la galerie-musée où après avoir fait le tour des quatre murs on doit sortir. Ici l'on donne le goût aux gens d'intégrer l'art à leur vie en dehors des théories et des mouvements à la mode.

— Bien sûr mais ces mouvements sont aussi des stratégies de marketing. Prétendez-vous changer les règles de ce jeu ?

— I feel we're in a new frontier, conclut Donat le regard songeur, and, as in any frontier situation, one gets along best if one is a cowboy.

*

Dehors la tempête s'était à nouveau levée. La rue St-Laurent avait disparu dans la bourrasque d'un Nevada imaginaire. J'avançais lentement, aveuglée par le vent étrange. Il y eut comme un vide. La lumière jaune clignotait dans l'obscurité. Et des rangées d'autos sombres et immobiles apparut soudain la silhouette magique d'un étalon noir. □

Notes

Note: Vous ne me croyez pas. Alors allez un jeudi soir au coin Duluth et St-Laurent et vous verrez.

Née à Gibraltar, de père Vénitien et de mère Lithuanienne, Sybille Della Pergola, est une spécialiste des arts visuels et collabore à plusieurs périodiques d'Europe et d'Amérique.

NORMAND COUSINEAU

ABONNEZ-VOUS

ABONNEMENT ANNUEL	18 $
ÉTRANGER/INSTITUTION	25 $
DE SOUTIEN	50 $ et plus

Envoyez votre nom et adresse complète avec un chèque ou mandat-poste à
Vice Versa, 400 McGill, Montréal, Qc H2Y 2G1

ESPACES ET SIGNES DU THÉÂTRE

D'une scène à l'autre, en avant les théâtres !

Wladimir Krysinski

Pendant l'été et au début de l'automne, Montréal a connu quelques événements théâtraux dont je voudrais parler brièvement, quitte à être trop succinct et donc un peu injuste. Ces événements manifestent indubitablement l'élargissement constant de la gamme multicuturelle et du lieu d'accueil artistique qu'est devenu Montréal.

Le festival latino-américain

Fruits des efforts concertés de l'infatigable Ruben Garcia et de la non moins dévouée Liliane Knight, sans parler de bien d'autres Latino-américains de Montréal, ce festival a accueilli des troupes de Colombie (*La Candelaria*), d'Uruguay (*Estrela Castro*), du Chili (*Ictus*), des ensembles latino-américains du Québec (*La Barraca*, *Horizontes*), ainsi que le *Bread and Puppet* qui nous a envoyé cette fois-ci une mini-troupe de l'État du Vermont. Sans qu'une richesse de formes nouvelles se soit manifestée, il faut bien reconnaître que ce festival a constitué un événement théâtral réel et une fête sociale spontanée dont l'enthousiasme ne s'est jamais démenti.

Les spectacles représentés étaient tous directement ou indirectement politiques. Ils reflétaient la relation essentielle, mais faussée au départ en Amérique Latine, de l'État au citoyen dont les transferts imaginaires et réalistes constituaient l'aura scénique. La ligne directrice du festival a donc été l'Amérique Latine et sa dignité humaine inébranlable face à la violence et à l'injustice des appareils répressifs. Ce dénominateur commun définit aussi le programme social du théâtre latino-américain, comme le formule Felipe Santander, auteur et metteur en scène mexicain. Il s'agit d'un théâtre qui doit libérer (« libertador ») et désaliéner (« desenajante »), d'un théâtre populaire qui, étant immergé dans l'« écologie du dollar » (« ecologia dolarizada »), doit aussi affronter une politique culturelle définie par son indétermination même. Visant les 5 000 spectateurs le festival de Montréal a rempli honorablement toutes ces tâches. Il a démontré que les liens humains de solidarité se tissent de ce côté-ci de l'hémisphère à quelques milliers de kilomètres de Santiago du Chili, de Bogota, de Motevideo et d'autres lieux où les mots « nous » et « liberté » ont un sens profond. Ainsi, depuis *Guadalupe anos sin cuenta* (*La Candelaria*) jusqu'à *Lo que está en el aire* et les saynètes du *Bread and Puppet*, plus de 5 000 spectateurs ont pu voir la continuité des thèmes (lutte libératrice, exploitation, répression) alliée à une certaine diversité de recherche scénique. En plus de ces spectacles il faut mentionner *La Tras-escena* (*La Candelaria*), théâtralisation originale de la création dramatique et *Retrato de sonora con espejo* où l'on voit une grande actrice uruguayenne, Estela Castro, célébrer une autre grande comédienne catalane, Margarita Xirgu, morte en exil à Montevideo en 1969.

Ce qui frappe dans la mise en forme de tous ces spectacles, c'est l'efficacité du montage. Il est tout à fait significatif que dans *Guadalupe anos sin cuenta*, histoire de la lutte sociale des habitants des plaines orientales de Colombie, aussi bien que dans le récit tragique de *Ce qui reste dans l'air* (*Ictus*), le montage contient et exprime de manière esthétiquement efficace la complexité débordante du réel dont l'urgence communautaire et humaine saute aux yeux.

Mademoiselle Julie ou la musique de la scène primitive

Le groupe Genre fondé en 1985 a représenté *Mademoiselle Julie* de Strindberg au *Centaur* du 17 au 28 septembre. Mise en scène par Henri Delfaut et remarquablement jouée par Martine Fradet (Christine), Marc Lambert (Jean) et Anna Houman (Julie), cette pièce-clé du théâtre moderne est soumise par le groupe Genre à un traitement scénique original et novateur. Il s'agit d'une lecture didascalique du texte et du dialogue. Non pas une mise en scène de la répétition, mais plutôt une mise en signes des voix en apparence désinvoltes qui lisent le texte de Strindberg pour en donner une idée immédiate et potentiellement scénique. Au fur et à mesure que le devenir du texte atteint son rythme de parcours, le spectateur se transforme en celui qui écoute et « visionne » la pièce. Le ton est donné par Julie, cette aristocrate désemparée à la recherche d'une expérience cruciale de sa vie. Le personnage, dont le rôle est audacieusement et subtilement lu-joué par Anna Houman, crée les situations scéniques et en modèle la tension. Julie est la lectrice de ses propres fantasmes et l'interprète de ceux des autres. Elle catalyse les passions et l'inconscient étouffés. L'ombre du père et le désordre familial pèsent sur ce qui est donné à voir et à entendre. La lecture devient le moule formel parfait de ce « combat des cerveaux » qui, comme on sait, est à l'origine du théâtre naturaliste et psychologique de Strindberg. La dimension vocale de cette *Mademoiselle Julie* prime sur le reste sans éclipser pour autant les ressorts dramatiques de la pièce. L'écoute se transforme en vision et la matérialité de la scène ainsi que la corporéité des comédiens frappent le spectateur par une grande concentration et par la densité des registres. D'une façon particulièrement réussie cette lecture, toute en nuances sentimentales, pathétiques, ironiques et cyniques, donne au texte de Strindberg une épaisseur théâtrale moderne, et peut-être inédite. Cette nouvelle mise en scène de l'oeuvre capitale de Strindberg laisse entendre la musique confuse de la scène primitive au sens freudien du terme. Aux prises avec son passé familial Julie ira jusqu'au bout de cette expérience d'une passion soudaine, confuse et nullement réconfortée. Elle sera une voix plus forte que celles des autres, une voix et une mort qui auront de toute façon le dernier mot. Ce spectacle a ouvert adroitement des perspectives insoupçonnées à une écriture théâtrale sans laquelle le théâtre de XXème siècle ne serait pas devenu ce qu'il est encore grâce à Pirandello, O'Neill, Beckett et Harold Pinter : un discours sur l'irréalisation du désir ou tout au moins un débat avec les ombres de l'amour.

Le Saperleau ou la noblesse ambiguë des tripes

Petit chef-d'oeuvre loufoque, *Le Saperleau* est passé par Montréal comme une comète. Ceux qui l'ont vu ne l'oublieront certainement pas. La leçon de cette représentation des représentations théâtrales est la suivante : on n'inventera plus un autre théâtre parlé et propulsé par les passions. Son sort est fixé d'avance par le bavardage du coeur et du corps. Les tripes, les cuisses et autres symboles. Cette pièce de Gildas Bourdet nous rappelle que le grand théâtre, le théâtre grandissime, est celui qui prend aux tripes. D'une certaine façon chaque « grande » oeuvre porte en elle sa propre dignité de « mélo », car elle est cet appel aux sentiments et aux passions qui infailliblement démangent le spectateur. *Le Saperleau* montre ce mécanisme au second et même au n^e^ degré, donnant dans tous les registres des passions et des ruses déchaînées. Dans cette pièce dont il faudrait recommander la lecture après coup, mise en scène par l'auteur et par Alain Milianti, jouée

avec autant de maîtrise que de plaisir par Françoise Bénéjam (Apostasie la Ventrasse), Christian Drillaud (El Narrador), Agnès Mallet (Morvianne) et Guy Perrot (le Saperleau), Bourdet invente un nouveau langage, une sorte d'esperanto théâtral. Ce langage singulier connu-inconnu fait que par un transport sans pareil de mots-valises bourrés de racines françaises, romanes et autres, par un télescopage de formules galvaudées, le théâtre se réfléchit. Il se réfléchit précisément comme un langage viscéral des tripes, des passions grandiloquentes ou basses que le grand William et, après lui, Jean et Pierre ont essayé de contenir dans leurs racinades et corneillades.

Au départ ce *Saperleau* déroute. Notre oreille se révolte. Car ce langage vient d'une paroisse esthétique inexistante. C'est la farce moqueuse et bienveillante d'un ironiste incorrigible, jouée dans le cercle des passions prises au dépourvu dans le miroir convexe du langage qui ne pardonne rien, mais comprend tout. Entre *Finnegan's Wake* de Joyce et le *Théâtre de chambre* de Jean Tardieu, la méthode de Bourdet est radicale. Cette « méta-narration » du théâtre crée un théâtre nouveau qui fait rire d'un rire authentiquement spontané. Ainsi, tourné en bourrique, le spectateur s'écrie *in petto* : « Ah les figues ! Les figues ! Les figues !... C'est des légumes, c'est des légumes. Et mon ressort psychologique ? » (Voir *Le Saperleau*, p. 29). Cette bouillabaise du mélodrame et du grand-guignol assaisonnée de tragique est un sublime éloge de la folie théâtrale.

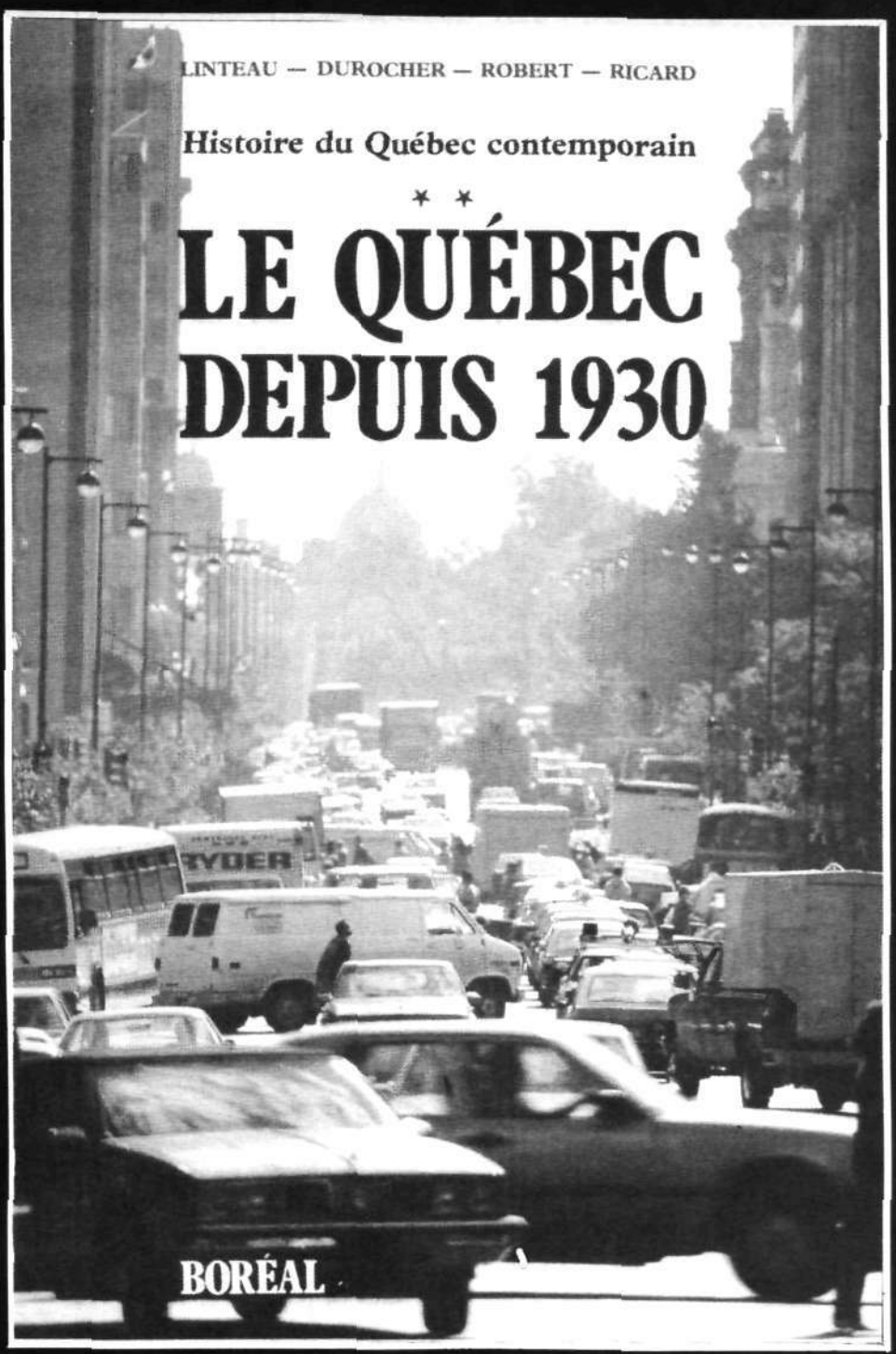
La lettre sur les aveugles de Bernard Andrès à l'usage de ceux qui font du théâtre

Rien à voir, « cérémonial forain » de Bernard Andrès est la première expérience théâtrale de l'auteur, créée au mois d'octobre par *L'Eskabel*. Après *Le Moine* et *La Dame aux camélias*, Jacques Crête revient à la mise en espace(s) plutôt qu'à la mise en scène tout court. Mettre en espace(s) cela signifie d'une certaine façon déthéâtraliser le théâtre dans sa commodité technique imperturbable. En faire un lieu mouvant et antiscénique qui démultiplie les champs de vision du spectateur. *Rien à voir* s'y prête bien puisqu'il s'agit du rapport complexe entre ceux qui produisent du théâtre et ceux qui ne peuvent pas le voir, car ils sont aveugles. Les termes du conflit sont ainsi posés. Andrès n'est pas membre de l'Armée du Salut que je sache, mais d'une certaine façon sa démarche rappelle l'échec du salut par la solidarité humaine. Il situe dans un espace conventionnellement théâtral une expérience spirituelle, sociale, anthropologique et pour tout dire para-théâtrale. Il met face à face le mécanisme dramatique et le monde autonome des aveugles. Aucun conflit apparent. Les aveugles sont de mauvais spectateurs. Néanmoins, dans cet affrontement le théâtre est soudain dévalorisé, devient un lieu de bavardage et de rabâchage, un lieu répétitif, narcissique et aliénant. On comprend alors pourquoi Andrès appelle ce *Rien à voir* une « pièce sur le regard, la vue et la cécité » mais aussi « un drame de la cécité et de la clairvoyance ». C'est que le monde des voyants s'oppose au monde des aveugles sans aucun autre point de rencontre que la tolérance et la pitié. Ainsi cette pièce devient une critique légitime du théâtre imbu de lui-même et les allusions qui parsèment le discours de O'Dean (Claude Gai) prestidigitateur, impressario et maître de cérémonie, sont suffisamment explicites pour qu'on saisisse quelle est la cible d'Andrès. Un théâtre d'exclusion et de partage, responsable d'un dialogue de sourds. Aucune entente possible. Rien à voir pour les uns, tout à offrir par les autres. Mais il n'y a pas de don. Il n'y a pas de potlatch. *Rien à voir* mène à un conflit entre les aveugles et l'institution du théâtre et de la société qui le produit. Le travail soutenu de Jacque Crête aboutit à une scène puissante, rythmée par les cannes blanches des aveugles. C'est le paroxysme du spectacle. Et l'on s'interroge sur les bases et les superstructures d'une culture si technologique et technocratique soit-elle, qui n'a pas su donner un sens artistique à la vie des aveugles. Toutes proportions gardées on pense à Diderot qui dans sa *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* dit ceci : « On appelle idéaliste ces philosophes qui, n'ayant conscience que de leur existence, et des sensations qui se succèdent au-dedans d'eux-mêmes, n'admettent pas autre chose... » Comment faudrait-il appeler ces dramaturges qui « n'ayant conscience que de leur existence... » etc. ? Nous entrons là sur le terrain des questions éthiques. Cette soirée Andrès-Crête n'est pas de tout repos. Elle est exigeante. D'où peut-être une certaine déception, car on y cherche trop naïvement une théâtralité platement perceptible. Celle-ci est par contre réfléchissante *in statu nascendi*. Tout en effets de réflexion et de représentation subvertie, cette première pièce de Bernard Andrès nous fait repenser le sens de la théâtralité et de la représentation répétitives quelles que puissent être leurs lettres de noblesse. L'idée d'Andrès implique un dialogisme entre vivants que *Rien à voir* essaie de constituer par delà les narcissismes et les ludismes ambiants. □

L'auteur est directeur du département de littérature comparée à l'Université de Montréal et l'auteur de recueils de poésie (Formotropie, 1977) ainsi que de nombreuses études sur la littérature (Carrefour des signes, essai sur le roman français contemporain, 1981).

LIBRAIRIE
Olivieri
ARTS ET LETTRES ÉTRANGÈRES
LITTÉRATURES ÉTRANGÈRES EN TRADUCTION
• ARCHITECTURE
• CINÉMA
• CRITIQUE
• DANSE
• HISTOIRE DE L'ART
• MUSIQUE
• PEINTURE / SCULPTURE
• PHOTOGRAPHIE
• THÉÂTRE
3527 RUE LACOMBE, MONTRÉAL H3T 1M2 TÉL : 739-3639

Le livre essentiel de l'année!



En un seul volume, la phénoménale évolution de la société québécoise au cours des six dernières décennies.

Volume de 740 pages, abondamment illustré, en vente dans toutes les librairies à 29,95$

BORÉAL

Ce qu'il faut lire est en

folio

actuel
essais
histoire

Jean-Paul Aron
Les modernes

Julia Kristeva
Histoires d'amour

Prigogine et Stengers
La nouvelle alliance

Martin Ader
Le choc informatique

Borges
Conférences

Henri Laborit
La nouvelle grille

Rousseau
Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes

Général Copel
Vaincre la guerre
C'est possible!

Julio Cortázar
Entretiens avec Omar Prego

Octavio Paz
Une planète et quatre ou cinq mondes
Réflexions sur l'histoire contemporaine

Philippe Sollers
Théorie des Exceptions

Ezra F. Vogel
Le Japon médaille d'or

AUX ÉDITIONS GALLIMARD